This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

AH 3H1X

HARVARD DIVINITY SCHOOL
ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

From the collection
of the
UNIVERSALIST HISTORICAL SOCIETY

HARVARD DIVIN
ANDOVER-HARVARD
LIBRA
From the
of
UNIVERSALIST
SOCI

Die

Versöhnung des Weltalls

durch das

Blut Jesu Christi

nach Kolossi. 1, 20.

Die

Versöhnung des Weltalls

durch das

Blut Jesu Christi

nach Kolosſ. 1, 20

von

Joh. Nepomuck Schneider,
Licentiaten der Theologie.

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ὃν ἀπέστειλας, Ιησοῦν Χριστὸν. Joh. 17, 3.

Schaffhauſen.
Verlag der Friedr. Hurter'ſchen Buchhandlung.
1856.

B5
2715
.S3

2397
35

Vorwort.

Die vorliegende Schrift entstand auf Anregung der theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität, welche für das Jahr 1854 die exegetisch-dogmatische Interpretation von Kolossi. 1, 20 als Preisfrage stellte. Der Verfasser, damals durch Altersmangel am Empfange der Weihen gehindert, ließ gerne seine anderweitigen, besonders philosophischen Studien auf einige Zeit bei Seite, um sich diesem anziehenden Stoffe zuzuwenden. War er ja aus dem Mittelpunkte der Theologie genommen und geeignet, das ganze Verständniß des Christenthums zu vermitteln und zu schärfen.

Seiner der Fakultät übergebenen Abhandlung wurde der Preis zuerkannt mit rühmender Anerkennung des Fleißes in Sammlung des Materials, so wie der Art und Weise der Behandlung.

Einige Punkte, deren genauere Untersuchung gewünscht wurde, sind nachträglich einläßlicher behandelt worden. Unter der Hand aber änderte sich bei dieser Ueberarbeitung der Charakter der Darstellung. Zwar blieben dieselben Grundzüge: allein der Verfasser glaubte der Arbeit ohne anderweitige Rücksichten eine Gestalt geben zu sollen, die abgerundet dieselbe als ein sich selbst tragendes Ganze erscheinen ließe. Wir haben viele Versöhnungstheorien aus alter Zeit; doch leidet gerade unsere neuere Theologie nicht am besondern Ueberfluß auf diesem Gebiete. Jedenfalls war daher zu hof-

HARVARD DIVINITY SCHOOL
ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

From the collection
of the
UNIVERSALIST HISTORICAL SOCIETY

Die

Versöhnung des Weltalls

durch das

Blut Jesu Christi

nach Kolossi. 1, 20.

Die

Versöhnung des Weltalls

durch das

Blut Jesu Christi

nach Kolosſ. 1, 20

von

Joh. Nepomuck Schneider,
Licentiaten der Theologie.

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσί σε, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ὃν ἀπέστειλας, Ιησοῦν Χριστὸν. Joh. 17, 3.

Schaffhauſen.
Verlag der Friedr. Hurter'ſchen Buchhandlung.
1856.

B5
2715
.S3

2397
35

Vorwort.

Die vorliegende Schrift entstand auf Anregung der theologischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität, welche für das Jahr 1854 die exegetisch-dogmatische Interpretation von Kolosf. 1, 20 als Preisfrage stellte. Der Verfasser, damals durch Altersmangel am Empfange der Weihen gehindert, ließ gerne seine anderweitigen, besonders philosophischen Studien auf einige Zeit bei Seite, um sich diesem anziehenden Stoffe zuzuwenden. War er ja aus dem Mittelpunkte der Theologie genommen und geeignet, das ganze Verständniß des Christenthums zu vermitteln und zu schärfen.

Seiner der Fakultät übergebenen Abhandlung wurde der Preis zuerkannt mit rühmender Anerkennung des Fleißes in Sammlung des Materials, so wie der Art und Weise der Behandlung.

Einige Punkte, deren genauere Untersuchung gewünscht wurde, sind nachträglich einläßlicher behandelt worden. Unter der Hand aber änderte sich bei dieser Ueberarbeitung der Charakter der Darstellung. Zwar blieben dieselben Grundzüge: allein der Verfasser glaubte der Arbeit ohne anderweitige Rücksichten eine Gestalt geben zu sollen, die abgerundet dieselbe als ein sich selbst tragendes Ganze erscheinen ließe. Wir haben viele Versöhnungstheorien aus alter Zeit; doch leidet gerade unsere neuere Theologie nicht am besondern Ueberfluß auf diesem Gebiete. Jedenfalls war daher zu hof-

sen, daß eine etwas weiter ausgeführte Behandlung des Stoffes dem Publikum nützlicher seyn werde, als eine knappe Dissertation.

Diejenigen, welche mit der theologischen Literatur vertrauter sind, werden von selbst sehen, wie ich sie benützt habe und daher von mir keine weitern Aufschlüsse darüber verlangen. Andern würden sie wenig helfen. Daß man der Arbeit mitunter die Jugend des Verfassers ansieht, wird kein billig Denkender auffallend finden. Dabei erwäge man, welche ausgedehnten Studien nothwendig sind zu einer gründlichen Behandlung der Versöhnungslehre, die alle Seiten des theologischen Wissens in sich vereinigt haben will.

Möge die Arbeit in der Oeffentlichkeit zum Nutzen der Gläubigen, zur Ehre der Kirche und zur Verherrlichung Jesu Christi dienen.

Der Verfasser.

Gesammtübersicht.

	Seite
Vorrede	V.
Einleitung	1
Die paulinische Argumentation im Allgemeinen	27
Nähere Entwicklung der Lehre vom Sohne Gottes vor der Inkarnation	35
Verhältniß des Sohnes Gottes zur Kirche	50
Die Inkarnation des Sohnes Gottes	63
Subjektiver Theil.	
Die Wirksamkeit Gottes in Christo	81
Nähere Bestimmung der ἀποκαταλλαγή	85
Die negative Wirkung „ „	98
Die positive „ „ „	116
Gesammtwirkung „ „	133
Rückblick	146
Objektiver Theil.	
Die Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf das Universum	151
Nähere Bestimmung der Versöhnungsobjekte	155
Die Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf die Menschheit	172
Die Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf die Engelwelt	186
„ „ „ „ „ den Organismus der Engelwelt	188
„ „ „ „ „ die Engel an sich	193
„ „ „ „ „ das Verhältniß der Engel zu den Menschen	198

Seite

Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf die Verdammten (Origenes) . 203
Die Lehre von der Apokatastasis bei spätern Kirchenlehrern . . 210
Neuere Anhänger der Apokatastase 218
Ewigkeit der Höllenstrafen 222
Beziehung des Werkes Jesu Christi auf die materielle Natur . . 227

Formeller Theil.

Art und Weise der Versöhnung 232
Die Ansichten über den Tod Jesu in der ältern Kirche . . . 243
Die Versöhnungslehre der Scholastiker 254
Spätere Entwicklung der Versöhnungslehre 266
Zusammenhang der Versöhnungslehre mit der allgemeinen christlichen Weltanschauung 274
Die Zerrüttung der ursprünglichen Verhältnisse durch die Sünde . 277
Das Werk Jesu Christi 286
Schluß 293

Einleitung.

Wie sich das Kreuz, an dem der Heiland gelitten hat, von der Tiefe zur Höhe erhob und seine Querbalken nach den verschiedenen Seiten der Erde hinstreckte: so wirkt auch die Gotteskraft, welche von dem geopferten Sohne Gottes ausströmt, nach allen Dimensionen des Weltalls hin. Nach oben sich erhebend, geht sie in den Himmel ein, öffnet, ordnet und erhebt diesen; in der Tiefe vollzieht sie den Läuterungsprozeß zwischen Gut und Böse; in ihren Seitenrichtungen ergreift sie Juden- und Heidenthum, sie zu vereinigen im Reiche der Gnade und Erbarmung.

Welche Tiefe und Großartigkeit des lange verborgen gehaltenen, höchstens dunkel geahnten Rathschlusses der Gottheit: Alles soll ergriffen, durchdrungen werden. Einen neuen Weg soll die Geschichte einschlagen, — Alles zu Gott zurückkehren, Gott unterthan werden; geläutert soll die Welt von Neuem ein Abglanz des göttlichen Lebens seyn — durch das Kreuz Christi.

„Ich sage Gott Dank", schreibt der Apostel Paulus an die Kolosser, „da ich von eurem Glauben, eurer Liebe höre, wegen der Hoffnung, die euch im Himmel aufbehalten ist, von der ihr gehört habt im Worte der Wahrheit des Evangeliums, das auch zu euch gekommen ist, wie in die ganze Welt fruchtbringend und wachsend seit dem Tage, da ihr es vernommen und die Gnade Gottes in Wahrheit erkannt habt. . . Daher hören wir auch nicht auf, für

euch zu beten und zu flehen, daß ihr erfüllt werdet mit der Erkenntniß des göttlichen Willens, reich in aller Weisheit und geistigen Erkenntniß: daß ihr würdig wandelt Gott in Allem gefallend; fruchtbringend in jedem guten Werke, wachsend in der Wissenschaft Gottes... Gott dem Vater Dank sagend, daß er euch gewürdigt hat, Theil zu nehmen am Loose der Heiligen im Lichte; daß er euch entrissen hat dem Reiche der Finsterniß und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in dem wir Erlösung haben durch sein Blut und Vergebung der Sünden." [1])

Mit diesen an eine Kirche gerichteten Worten hat der Apostel die Gefühle und Vorsätze gezeichnet, die in allen Menschenseelen flammen und wachsen sollen ob der großen That der Liebe, die uns Gott in der Menschwerdung und dem Leiden seines Sohnes angedeihen ließ. Denn nicht anders hätten wir gerettet werden können; kein anderer Name wäre uns gegeben worden, in dem wir hätten selig werden können, als der Jesu Christi.

„Denn Er", fährt der Apostel fort, „ist Gleichbild Gottes des Unsichtbaren, der Erstgeborne aller Kreatur: denn in ihm ist Alles erschaffen im Himmel und auf Erde, Sichtbares und Unsichtbares — seyen es Thronen oder Herrschaften, Fürstenthümer oder Gewalten: Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen worden: und Er ist vor Allen, und Alles ruht in ihm. Und er ist das Haupt des Leibes der Kirche, ihr Grund und Anfang, der Erstling aus den Todten, so daß er in Allen den Vorrang hat. Denn es war Rathschluß, daß in ihm alle Fülle wohne, und daß er Alles versöhne durch sich, was auf Erde und im Himmel ist, Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes". Wir Alle waren, wie die Kolosser, an welche er diese Worte richtet, fern von Gott, seine Gegner in der Gesinnung durch böse Werke: nun aber hat auch uns der Heiland versöhnt im Leibe seines Fleisches durch sein Blut, geheiligt und untadelhaft gemacht vor Gott [2]).

In Seyn und Leben, in That, Wille und Erkenntniß war

1) Coloss. 1, 4 ff.

2) Coloss. 1, 12 ff.

ja alle Menschheit auseinander gegangen, weil sie die Höherichtung der Seele, die Einheit mit Gott verloren hatte. Denn gleich dem Kreuze Christi hat auch die menschliche Natur in Seyn und Werden verschiedene Richtungen, verschiedene Ziele. Auf sinnlichem, irdischem Boden stehend, soll sie ihr Haupt zum Himmel, zu Gott emporrichten, an ihm sich festhalten, in der Vereinigung mit ihm das Ziel alles Lebens und Werdens erkennen. Durch ihn soll die Sinnlichkeit selbst erhoben und an den Himmel gefesselt werden. Diese Richtung zum Ueberirdischen bedingt dann ferner auch das wahre und schöne Seitenverhältniß, wornach alle Menschen untereinander sich wie Brüder und Erben ein und desselben Reiches lieben, jeder wie in sich, auch im Nächsten das Ebenbild Gottes erkennt, sich im Nächsten und den Nächsten in sich, in Allem aber Gott ehrt.

Dieses schöne Verhältniß aber wurde aufgehoben durch den Mißbrauch der Freiheit, durch die Abkehr von Gott. Wie denn, wenn an einem Gebäude die höhern Theile ihre Richtung verlieren, sich in die Tiefe stürzen — auch die untern mit in den Sturz hineingerathen, zertrümmert werden und so das ganze Gebäude zu Grunde geht: so sind alle Lebensrichtungen durch die Sünde verkehrt worden, nur Bruchstücke ihrer einstigen Schönheit zurückgeblieben.

Den strengen Gesetzen der Zeit und des Werdens unterworfen, pflanzte die Menschheit in ihrer Entwicklung auch die Verkehrung, die Disharmonie, die Sünde fort. Die Sinnlichkeit, durch keinen höhern Zug in Schranken gehalten, überwältigt den Geist, daß er selbst das Bewußtseyn verliert, dem Himmel anzugehören, in ihm die künftige Wohnstätte für die Ewigkeit zu haben. Das Gefühl der Einheit und Zusammengehörigkeit der Menschheit zersplittert sich in Selbstsucht, kaum geschwächt durch das Nationalgefühl. Stämme und Völker aber stehen sich gegenüber als hostes — mit vollem Rechte, mußten die Anhänger der Autochthonenlehre sagen.

Noch war freilich ein Rest ihres einstigen Zuges zum Himmel in der Natur zurückgeblieben; noch pflanzte sich die Erinnerung an die Vergangenheit und die schönen Tage, wo die Götter mit den Menschen verkehrt, in den Völkern fort; noch schwebte der göttliche Logos bildend und erhaltend über der Geschichte: aber in dem beweg-

lichen, verkehrten, der Erde zugewandten Sinne vermochte das himmlische Licht nur einen schwachen Wiederschein zu gewinnen. Es glich dem Strahle, der im kräuselnden Wasserspiegel zwar sichtbar, aber nicht zu fassen ist und von jedem Lufthauche verdrängt werden kann.

So besonders im Heidenthum, das in seinen verschiedenen Formen ein trauriges Bild dieser Entwicklung liefert. Man sieht, wie noch einige Strahlen der Gotteserkenntniß sein Bewußtseyn durchdringen, man sieht es geführt und geleitet von der Vorsehung: aber die Augen erblinden, die Flügel erlahmen, die es dem Göttlichen zutragen sollten. Je mehr die Versinnlichung, die Herrschaft der Natur über die Anhänger desselben überhand nahm, um so mehr trat die Verendlichung und Versinnlichung der Gottesidee, die Verwischung der göttlichen Erhabenheit und die Vermischung Gottes mit der Kreaturwelt hervor.

Im Polytheism hatte sich das Bewußtseyn der übersinnlichen Welt noch erhalten. Sobald aber Gott mit den „Göttern“ in ein coordinirtes Verhältniß trat, und wenn auch als das höchste Glied in der himmlischen Hierarchie, doch eben auch nur als Glied derselben betrachtet wurde: war die Gottesidee verwischt und mit dem Kreatürlichen verschmolzen, selbst das Böse als Princip anerkannt. Denn die Geisterwelt war ja selbst durch den Prozeß der Freiheit gegangen, in eine gute und böse geschieden. So lange durch den geschichtlichen Prozeß die Scheidung nicht vollständig durchgeführt ist, bleibt auch die Menschheit als Glied des Universums dem beiderseitigen Einfluß ausgesetzt. Wird nun Gott nicht als absoluter von den relativen Wesen geschieden, so ist auch sein gesetzgebender Wille verkannt, und gute wie böse Geister bleiben ihm gegenüber im Rechte.

Es ist nicht zu läugnen, daß das Heidenthum den Einfluß des Himmels wie der Hölle fühlte. Allein durch seine eigne Verkehrung war ihm auch der sittliche Maaßstab zur Unterscheidung und Beurtheilung derselben größtentheils verloren gegangen. So vermischte es Gut und Böse, wie es sich in der Wirklichkeit zeigte, auch im Bilde seiner Götter, das durch die sündhaften Begierden und Leidenschaften der menschlichen Natur schon selbst verdunkelt und verkehrt

werden mußte, da nie ein Inhalt — wenn auch noch so rein, im unreinen Gefäße sich lauter zu erhalten vermag [3]).

Die weitere Entwicklung mußte den Polytheism zum Pantheism führen. Jener hat schon seinen Grund in der Verendlichung der Gottesidee, dieser ist nur die vollständige Durchführung derselben, die Lehre: — daß Gott nichts wesentlich Anderes sey, als die Kreatur. Sobald ein besseres Gefühl in der menschlichen Natur sich der Carricaturen der Götterbilder bewußt ward, mußte schon die Scham zu dieser Fortbildung zwingen. Dieser kam der Trieb nach Einheit des Bewußtseyns zu Hilfe, der im Heidenthum nur dabei Befriedigung finden konnte. Daß neben ihm der Polytheism noch bestehen blieb, hat seinen Grund nur in der eignen Einseitigkeit, die die Thatsachen eines überirdischen, geistigen Einflusses nicht läugnen, aber auch nicht erklären konnte [4]).

Eine edlere Richtung hatte die dritte Form des Heidenthums, der Dualism, wenn ihm auch die objektive Wahrheit ebenso wie den andern Formen fehlt. Hier zeigt sich, daß der Geist seiner höhern Würde wieder bewußt wird und die Sclavenkette, welche das Naturleben um ihn gewunden, wieder abzuschütteln sucht. Er fühlt sich der Natur gegenüber als etwas Höheres, das zur Herrschaft über jene bestimmt sey. Der Kampf zwischen ihr und ihm erzeugt das Gefühl des Zwiespaltes im Menschen, den dann freilich der Dualism, statt ihn als einen im Mißbrauche der Freiheit keimenden zu begreifen, in einem Dualism der Weltprincipien suchen zu müssen glaubt, — wiewohl ihn schon der Trieb zu einer durch freie Selbstbestimmung zu vermittelnden Einheit als einen durch Freiheit gesetzten beurkundet. Mehr als die beiden andern muß diese Form des Heidenthums zu sittlichem Streben, zu einem Kampfe des Geistes mit der Sinnlichkeit führen. Zum vollen Siege kann der Geist allerdings auch hier nicht kommen, da er gegen eine von Gott gesetzte Ordnung ankämpft und die Vernichtung der Leiblichkeit, an sich schon sündhaft,

3) Cicero de natura Deorum: Multi de diis prava sentiunt, id enim vitioso more effici solet. Cfr. Augustin de civit. Dei l. VIII.

4) Augustin ibid.

für das Beste halten muß. In allen diesen Formen ist das Heidenthum Zeuge des Verfalles, der Disharmonie, eines vergeblichen Kampfes und Strebens nach Wiederherstellung.

Gottinniger war das Judenthum geblieben. Es hatte die reinere Gottesidee, eine vollkommnere Gottesverehrung erhalten und war so im Stande, auch ein dem göttlichen Willen mehr entsprechendes Leben zu führen. Seine Stammväter hatten den Glauben erhalten und ihn auf ihre Nachkommen fortgepflanzt. Um ihrer Treue willen hatte Gott seinen Bund mit dem jüdischen Volke geschlossen. Ein weiser Lehrmeister nahm er es in seine Zucht, dasselbe vor den äussersten Folgen der sündhaften Entwicklung zu bewahren. Im Gesetze verkündete er sein Gebot, durch die Propheten that er seinen Willen und seine Rathschlüsse kund. Durch das Gesetz strafte er jede Abweichung von demselben mit heiliger Strenge und zeigte sich so als zürnenden und eifersüchtigen Gott; durch den Mund seiner Propheten legte er wieder Balsam auf die Wunden seines Volkes, indem er ihm Trost und Segen gab und noch größern für die Zukunft verhieß.

Allein mochten die Folgen verhindert werden, das sündhafte Princip blieb. Je schärfer sich das Gesetz aussprach, um so mehr trat in der natürlichen Entwicklung dieses Principes auch der Gegensatz herpor. Die göttliche Führung und Leitung hatte wohl das Resultat, daß das israelitische Volk Jehova mehr und mehr als den einzig wahren Gott Himmels und der Erde erkannte: als aber mit diesem Resultate besonders seit dem babylonischen Exil ein um so treueres Festhalten an seinem Dienste eintrat, da machte sich das Gesetz auf eine bis in die einzelnsten Lebensäußerungen eingreifende Weise geltend, so daß es fast unmöglich scheinen mußte, ihm in allen Punkten zu genügen. Der „Geder“ des Gesetzes war in der That ein Zaun, an welchem die Ruhe des Lebens hängen blieb. Es hätte aber selbst die treueste Erfüllung des Gesetzes die verderbte Natur nicht wieder herzustellen vermocht; dieses hatte nicht die Kraft der Versöhnung in sich. Es war nur ein Mittel nebst der Aufrecht-

haltung der äußern Ordnung das Sündenbewußtseyn in der großartigsten Weise zu fördern [5]).

Wie traurig sind diese Epochen gegen jene Fülle der Zeit, wo Alles wieder hergestellt, Alles versöhnt, von neuer Lebenskraft durchdrungen und dem Himmel zugeführt wird! Wie sehnsüchtig mußten die Völker nach der Zukunft blicken, wenn bald dunkel und leise, bald lichter und kräftiger das Wort der Verheißung aus dem Munde der Männer Gottes hervorquoll!

Freude und Friede, verkündeten die Propheten, werde mit dem Immanuel auf die Erde niedersteigen, eine neue Ordnung der Dinge beginnen, der Schmerz des Lebens getilgt werden. Mit Inbrunst beteten daher die jüdischen Hausväter zwischen dem dritten und vierten Becher des Ostermahles: „Es möge in Erinnerung kommen vor Dir o Gott... das Andenken des Gesalbten, des Sohnes Davids... Erbaue die heilige Stadt Jerusalem ... der Allerbarmer möge eingedenk seyn der Tage des Messias und des Lebens der kommenden Welt...“ [6])

Diese Sehnsucht ist eben nicht bloß dem israelitischen Volke eigen. Da sie die ganze Menschheit durchdringen und auf die Zukunft vorbereiten sollte, mußte auch das Heidenthum davon durchglüht werden. Vergebens bot dieses in seiner Philosophie alle Mittel einer kühnen Gedankenbewegung auf, um die Gesetze des Lebens zu durchforschen und in der Kenntniß derselben eine probehaltige Richtschnur für seine Lebensrichtung zu gewinnen. Vergebens zog es sich in die Gegenwart zusammen, um sich in dem mannigfach gewürzten Genuß derselben statt des jenseitigen ein irdisches Paradies zu schaffen; umsonst bietet es all' seine Kraft auf, um in Kunst und Poesie den Rest einer ursprünglichen Reinheit und Schönheit zusammen zu fassen: durch alle seine Bestrebungen klingt der unbefriedigte Ton und der

---

5) Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Per legem enim cognitio peccati. Epist. ad Rom. 3, 20. Cfr. Reithmayr: Römerbrief.

6) Hagada Schel Pesach. Hanneberg: Geschichte der biblischen Offenbarung. 2. Aufl. S. 520.

ſtille Gram der Verzweiflung. Blutige Kriege und, wo dieſe fehlen, Selbſtmord ſind der äußere Ausdruck dieſer innern Stimmung [7]).

„Es iſt noth“, ſagt Sokrates im Alcibiades, „daß ein Gott vom Himmel komme, uns zu lehren“ [8]). Dieſe Aeußerung des edlen Weiſen iſt der Ausdruck der alten Philoſophie. Es war aber auch noth, daß ein Gott vom Himmel komme, die Menſchheit zu retten aus den Schlingen der Sünde und der Schuld. Dieſes iſt das Grundgefühl des Heidenthums, das ſich in der Sage von Mythras und Horus, wie der von Prometheus kund gibt:

„Von ſolcher Qual hoffe nicht ein Ziel, bevor
„Als Stellvertreter deiner Qual ein Gott erſcheint,
„Für dich bereit, in Hades unbeſonntes Reich
„Zu ſteigen und zur finſtern Kluft des Tartarus“ [9]).

Das Gefühl des Wehes konnte der Menſchheit nicht erſpart werden. Sollte ſie den Werth der Verſöhnung kennen lernen, ſo mußte ſie erſt die Qual der Sünde und des innern und äußern Zwieſpaltes empfunden haben. Darum muß die ſündhafte Entwicklung, wie der Verfaſſer des Briefes an Diognet richtig bemerkt hat, erſt ihren Abſchluß erreichen, ehe der Heiland einziehen kann [10]).

---

7) Der Ausſpruch Seneca's charakteriſirt dieſes Gefühl: Beſſer iſt es für den Menſchen, bald zu ſterben; am beſten aber, nicht geboren zu ſeyn.

8) Cfr. das Geſpräch des Sokrates mit Alcibiades, Plato: *περὶ προσευχῆς*.

9) Aeschyli Prometheus. Cfr. Nicolas: philoſophiſche Studien über das Chriſtenthum II. 88. Bade: Chriſtologie d. A. Teſt. I, 18 ff.; Bigoni de Christo reparatore tom. I. p. 195 f.

10) Cfr. auch Bonaventura: breviloquium IV, 4: Ratio autem ad intelligentiam horum haec est, quia incarnatio est opus primi principii reparantis, juxta quod decet et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii et secundum integritatem universi: nam sapientissimus artifex in agendo omnia hacc attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad salutem inveniret, qui vellet quaerere salvatorem: qui vero nollet quaerere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum: nullus quaerit adju-

Weil Gott die Freiheit als die höchste Form des kreatürlichen Seyns gewollt hat, so konnte er sich und sein Licht der Menschheit jedenfalls nicht aufdrängen. Sollte sie sich frei entscheiden, so konnte er nur Sehnsucht nach dem Born des Lebens in ihr erwecken. Sobald nun die Sünde und ihre nächsten Folgen zum Bewußtseyn derselben gekommen waren: mußte die Kreatur, wenn nicht innere Verhärtung des Willens dazu trat, nur um so kräftiger und energischer nach dem Anker der Hoffnung greifen, der ihr mit der frohen Botschaft zukam, daß nun Alles versöhnt sey durch Gott in Jesus Christus, dem Gekreuzigten.

Immer hat die Annahme des Evangeliums freilich noch ihre Schwierigkeiten, nachdem das Bewußtseyn wie das Leben selbst durch die Sünde so lange und so tief verwundet war. Der Gegensatz war zu schroff, als daß sogleich eine Ausgleichung und Verständigung allgemein möglich gewesen wäre. Der ersehnte Heiland war in unscheinbarer Gestalt gekommen, hatte das Werk der Versöhnung in der auffallenden, kaum verständlichen Form des Kreuztodes vollbracht. Seine Lehre war einfach, die Enthüllung der Zukunft für das blinde Auge nicht zauberisch genug, die Forderungen an den menschlichen Willen streng.

Dem Allen strebte die Sünde und das Naturverderbniß entgegen. Immer muß auch die Annahme des Christenthums freie Willensthat seyn. Die Entscheidung für Gut oder Böse konnte den

---

torem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute: ideo praemissit Deus tempus legis naturae, in qua convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute, qua dicebant, non deest, qui faciat, sed deest, qui jubeat, addidit legem praeceptis moralibus erudientem, ceremonialibus aggravantem: ut habita scientia et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis de adventu Christi: ideo post legem naturae et scripturae subsequi debuit incarnatio Verbi. Cfr. Möhler: Symbolik. 6. Auflage. S. 79 ff.

rein aus der Hand Gottes hervorgegangenen Stammeltern nicht erlassen werden. Ebenso wenig kann dieses aber auch bei ihren Nachkommen geschehen. Sie sind freie Wesen, und frei sollen sie sich für Gott bestimmen. Die Freiheit ist das köstlichste von den Gütern, die Gott den geistigen Wesen mit ihrer Natur verliehen hat und die er nicht zurücknehmen kann, wenn er diese nicht selbst vernichten will. Selbst das Böse hat ein gewisses Recht, zu bestehen, wenn es auch der Ruin der Natur und das größte Unglück des Geistes ist: denn es ist frei durch den subjektiven Willen gesetzt und besteht mit diesem. Diese Wahlfreiheit war beim Eintritte des Christenthums vorhanden und bleibt in der ganzen geschichtlichen Entwicklung desselben. Daß sie aber den ersten Damm desselben bilden mußte, erhellt aus der Natur der Sache. Volenti non fit injuria, wenn er verloren geht.

Zu diesem mehr allgemeinen Hinderniß der Verbreitung des Christenthums traten aber dann auch noch besondere, in der individuellen Gestaltung der Messiasidee und Messiashoffnung ruhende. Die Menschheit, in die Aeußerlichkeit herausgetreten, in die Sinnlichkeit versunken, vermochte nur schwer die einfache Erhabenheit des Christenthums und Jesu Christi selbst zu würdigen.

Bitter hatte das israelitische Volk in allen, besonders aber den letzten Zeiten den Druck der politischen Verhältnisse gefühlt. Um so lieber erwartete es im Messias den Befreier aus denselben; um so weniger fand es Grund, die in den Prophetien vorkommenden Schilderungen eines kommenden Königs und Herrschers und Helden geistig zu fassen. Der Messias sollte bei seiner Ankunft das Reich Davids, seines Ahnen, wieder aufrichten, alle Völker der Erde seinem Scepter unterwerfen, die Juden zu großen Fürsten seines großen Reiches machen. Man konnte nicht unterscheiden zwischen der ersten und zweiten Ankunft des Sohnes Gottes, zwischen dem irdischen und himmlischen Jerusalem [11]).

11) Cfr. Luc. 1, 32; Apostelgesch. 1, 6. Dazu die Ansicht des Herodes und Sueton: Vita Oct. Aug. c. 9, 4 und die Targumisten zu I. Samuel 2, 10; II. Samuel 23, 3. Isaias 10, 27; 16, 1. Jeremias 23, 5 ꝛc.

Ging neben dieser Vorstellung auch die einer allgemeinen Versöhnung her, so erwartete man sie doch nicht vom Tode des Messias selbst, sondern von großartigen Opfern nach jüdischem Ritus. Ja der Tod Jesu mochte Vielen als der einfachste Beweis gegen seine Messianität gelten, weßwegen sie den höhnischen Ruf an ihn richteten: „Bist du Gottes Sohn, nun so steig herab vom Kreuze!“

Den Heiden, die von der Person, den Thaten, dem Tode Jesu gehört hatten, mochte er allenfalls als ein göttlicher Mann, als θεῖος ἄνθρωπος vorkommen, der leider seinen Feinden unterlegen und eines unverdienten Todes gestorben sey. Ihn aber als Retter der Welt und gerade seinen Tod als das Wesentliche in seinem Versöhnungswerke anzusehen, erschien ihnen als Thorheit und Schwärmerei. Nicht als ob es dem Heidenthume unmöglich gewesen wäre, den Gedanken davon zu erfassen. Es hatte ja in seinen eignen Sagen und seiner Geschichte Beispiele genug, wie das später auch Origenes hervorgehoben hat, daß durch Eines Mannes Opfer Städte und Staaten gerettet wurden: es fehlte ihm die Universalität des Blickes; der sogenannte praktische Menschenverstand vermochte sich nicht zur Erhabenheit der Idee zu erheben.

Daher blieb den Juden das Kreuz ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit. Viel lieber erwarteten sie das Heil der Welt von einem siegreichen Helden, von Kaisern wie Vespasian und Titus, die — im Anschlusse an die Ahnungen der Völker — aus dem Orient kommend auf den Thron der Cäsaren stiegen [12]).

---

12) So Tacitus: Quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant. Josephus gibt die Messiaserwartung als Ursache des Krieges an und sagt dann: „Was sie (die Juden) hauptsächlich zu diesem unglücklichen Kriege anreizte, war eine zweideutige Stelle der heil. Schrift, die dahin lautet, daß zu jener Zeit Einer aus ihren Grenzen sich der Weltherrschaft bemächtigen werde. Diese Worte haben sie auf sich selbst bezogen, und viele ihrer weisesten Männer sind in Auslegung dieses Spruches betrogen worden; denn diese Weissagung bezeichnete den Vespasian, der zum Kaiser erwählt wurde, als er in Judäa war ꝛc.“ De bello Jud. VI, 31. Cfr. auch die bekannte Ekloge IV Virgils.

seiner Kraft. „Wenn ihr“, konnte er zu den ungläubigen Juden sagen, „meinen Worten nicht glauben wollet, so glaubet wenigstens meinen Werken“. Das Volk gestand die Bündigkeit des Erweises zu: „Wann hat zuvor ein Mann solche Werke gethan, wie er sie thut?“

Wir brauchen nicht auszuführen, wie hierin die Apostel und Jünger in seine Fußstapfen eingetreten sehen. Die Apostelgeschichte findet es nicht möglich, die Wunder einzeln aufzuzählen. Teufel wurden ausgetrieben, Kranke gesund, Blinde sehend; Sieche wurden auf und an den Weg gelegt, um ihnen durch den auf sie fallenden Schatten des Apostels Genesung zu verschaffen. Wie oft erwähnt die Apostelgeschichte, daß viele Wunder und Zeichen geschehen sehen! Auch die Kirche ist in ihren Heiligen in die Erbschaft der Apostel eingetreten.

Der zweite Ueberzeugungsgrund des Christenthums liegt in der Vermittlung der Erkenntniß. Diese konnte selbst wieder zweifach sehn, und entweder an die im alten Bunde vorausgegangene Offenbarung anknüpfen, oder an die Wahrheiten, die die menschliche Seele unmittelbar zu gewinnen vermag.

Erstere galt hauptsächlich den offenbarungsgläubigen Juden. Wenn nachgewiesen war, daß Jesus wirklich der von den Propheten verheißene „Christus“ sey, so mußten sich diese zufrieden geben. Der Herr selbst benützte z. B. die Stelle des 109. Psalms: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich legen werde deine Feinde zum Schemel deiner Füße“ — seine Gottsohnschaft zu beweisen. Die Evangelisten versäumen nicht, die prophetischen Andeutungen seines Lebens und Leidens anzuführen, in der Regel bemerkend, dieß sey geschehen, auf daß erfüllt werde ꝛc. Diese Beweisführung ruht auf dem ganz richtigen Grundsatz, daß zwischen den einzelnen Lehren und Thaten der göttlichen Offenbarung ein Widerspruch nicht bestehen könne.

Schwieriger war die Vermittlung des Christenthums mit dem bloß natürlichen Bewußtsehn. Dieses war eng und verderbt und hatte dessenungeachtet in einzelnen Systemen eine hohe formelle Aus-

Nur Wenige waren es anfangs, die sich am Kreuze nicht stießen. Maria wußte, wen sie geboren habe. Aber seine „Brüder“ d. i. die Verwandten des Herrn hatten arge Bedenken gegen ihn. Es bedurfte langen Umgangs und vieler Erweise der Göttlichkeit, bis sich den Aposteln das Bekenntniß entrang: „Herr und Gott!“ Er verkündete zwar seinen Tod voraus; er zeigte seinen Jüngern, daß der Menschensohn erhöht werden müsse, um vom Kreuze aus Alles an sich zu ziehen. Dessenungeachtet mußte er den nach Emaus wandelnden Jüngern doch ihre Zweifel erst wieder durch Erklärung der alttestamentlichen Prophetien lösen, die seinen Tod andeuteten.

Erst als der heilige Geist vom Himmel gekommen und Apostel und Jünger durchdrungen hatte, fiel die Binde von ihren Augen. Erst von nun an sahen sie im Kreuze die einzige Möglichkeit des Heiles, im Namen Jesu Rettung und Erlösung, in der Verkündigung seines Wortes ihr Verdienst, — und in der Schmach, im Leiden für ihn und sein Zeugniß ihren Ruhm.

Hätte das Christenthum augenblicklich bei seinem Eintritte in die Geschichte zur vollen Geltung kommen sollen: so hätte entweder Geist und Freiheit unterdrückt, oder es hätte selbst falsch seyn, auf menschliche Leidenschaften gebaut, diesen schmeicheln müssen.

So sollte es aber die Tugend, deren Idee verloren gegangen war, zurückbringen, sollte Kraft dazu geben, sollte den Gegensatz — die Sünde überwinden, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen. Dieses konnte nur allmälig und nach hartem Kampfe geschehen. Auf diese Weise galt es also, die verschiedenen Standpunkte und Ideenkreise zu überwinden und mit dem Christenthum zu vermitteln. Es konnte dabei der menschliche Wille durch die Kraft der Auctorität besiegt, oder der Irrthum durch die Macht der ewigen Weisheit überwunden werden. Jenes geschah hauptsächlich durch die Wunder. Schon Christus hatte sich auf sie als Erweise seiner Messianität berufen. Dem durch seine Jünger sich darum erkundigenden Johannes ließ er sagen, daß Blinde sähen, Lahme gehen und Aussätzige rein würden. War er auch weit entfernt, die Wundersucht des Volkes unnöthiger Weise zu befriedigen, gab er doch mehr als hinreichende Beweise

seiner Kraft. „Wenn ihr“, konnte er zu den ungläubigen Juden sagen, „meinen Worten nicht glauben wollet, so glaubet wenigstens meinen Werken“. Das Volk gestand die Bündigkeit des Erweises zu: „Wann hat zuvor ein Mann solche Werke gethan, wie er sie thut?“

Wir brauchen nicht auszuführen, wie hierin die Apostel und Jünger in seine Fußstapfen eingetreten seyen. Die Apostelgeschichte findet es nicht möglich, die Wunder einzeln aufzuzählen. Teufel wurden ausgetrieben, Kranke gesund, Blinde sehend; Sieche wurden auf und an den Weg gelegt, um ihnen durch den auf sie fallenden Schatten des Apostels Genesung zu verschaffen. Wie oft erwähnt die Apostelgeschichte, daß viele Wunder und Zeichen geschehen seyen! Auch die Kirche ist in ihren Heiligen in die Erbschaft der Apostel eingetreten.

Der zweite Ueberzeugungsgrund des Christenthums liegt in der Vermittlung der Erkenntniß. Diese konnte selbst wieder zweifach seyn, und entweder an die im alten Bunde vorausgegangene Offenbarung anknüpfen, oder an die Wahrheiten, die die menschliche Seele unmittelbar zu gewinnen vermag.

Erstere galt hauptsächlich den offenbarungsgläubigen Juden. Wenn nachgewiesen war, daß Jesus wirklich der von den Propheten verheißene „Christus“ sey, so mußten sich diese zufrieden geben. Der Herr selbst benützte z. B. die Stelle des 109. Psalms: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich legen werde deine Feinde zum Schemel deiner Füße“ — seine Gottsohnschaft zu beweisen. Die Evangelisten versäumen nicht, die prophetischen Andeutungen seines Lebens und Leidens anzuführen, in der Regel bemerkend, dieß sey geschehen, auf daß erfüllt werde ꝛc. Diese Beweisführung ruht auf dem ganz richtigen Grundsatz, daß zwischen den einzelnen Lehren und Thaten der göttlichen Offenbarung ein Widerspruch nicht bestehen könne.

Schwieriger war die Vermittlung des Christenthums mit dem bloß natürlichen Bewußtseyn. Dieses war eng und verderbt und hatte dessenungeachtet in einzelnen Systemen eine hohe formelle Aus-

bildung gewonnen, so daß eine Idee die andere stützte. Beriefen sich nun die Apostel auch gerne darauf, daß Gott das scheinbar Niedrige und Thörichte erwählt habe, um die Weisheit der Welt zu Schanden zu machen: so mußte doch auch, da in ihnen das Resultat der geistigen Entwicklung der alten Welt niedergelegt war, die christliche Weltanschauung in ihrem Zusammenhange dargelegt werden, sollte ihre Wahrheit den Irrthum überwältigen.

Uebrigens waren Juden- und Heidenthum in der Fülle der Zeiten sich nicht so schroff mehr in Allem gegenüber, daß nicht auch eine synkretistische Verbindung des jüdischen Offenbarungsglaubens mit den heidnischen Systemen hätte eintreten müssen. Es darf hier nicht übergangen werden, daß der Rathschluß Gottes die Menschheit durch äußere, natürliche Vereinigung auf jene höhere Einheit vorbereiten wollte, die ihr durch das Christenthum zu Theil werden sollte. Die ganze Geschichte strebte im Zeitalter Jesu Christi nach Einheit, so daß es selbst den Heiden auffiel. Die Ausdehnung der römischen Herrschaft über einen großen Theil der Erde konnte ihrer Ansicht nach nur den Göttern zugeschrieben werden, die wollten, daß die Menschheit in Einem Reiche, unter Ein Haupt vereinigt werde. Die römischen Heere zogen von einem Ende der Erde zum andern; mit ihnen Sprache, Kunst und Kultur. Rom hatte, wie der Dichter sagt, allen Völkern Eine Heimath bereitet [13]).

Doch war diese Einigung der Macht im Römerreiche nur die äußere, wenn auch auffallendste Erscheinung der damals allgemeinen Richtung. In Rom war die Faust, der Geist aber in jenen Gegenden, wo die drei Theile der alten Welt an den Gestaden des mittelländischen Meeres zusammentrafen — vornämlich in Palästina. Man darf sich durch den kleinen Umfang dieses Ländchens nicht beirren lassen. Hier trafen Rom, Griechenland, Aegypten, der Orient zusammen. Die Geschichte des israelitischen Volkes war bewegter, als irgend eine; durch alle Kulturperioden war sie durchgegangen.

13) Formasti patriam diversis gentibus unam;
Urbem fecisti, quod prius orbis erat.
Rutilius: de urbe Roma. Cfr. Nicol. l. c. II, 167 etc.

Ein Vorbild dieser Bewegung liegt schon in den Zügen seiner Stammväter. Später stand es wieder mit Aegyptern, Babyloniern, Assyriern und Persern in freundlicher und feindlicher Beziehung. Berührt von Alexanders Siegeszuge, in den Kreis der hellenischen Kultur hineingezogen, wird es nach seinem Tode der Mittelpunkt der Kämpfe zwischen Seleuciden und Ptolemäern. Vom römischen Weltreiche verschlungen, stand es abermals an der Grenze, wo sich dieses mit den östlichen Ländern, besonders seinen Hauptfeinden, den Parthern, berührte.

Dazu trat die Diaspora des jüdischen Volkes. Die assyrische Gefangenschaft hatte Angehörige desselben über Medien und Chorasan bis an die Grenzen Indiens und zum Lande der Sinim geführt. Bei Babyloniern und Persern waren sie zu Hause, wurden mit ihrer Religion, ihren Lehren vertraut.

In dem für sie so verhängnißvollen Aegypten trafen sie mit den Griechen zusammen, wetteiferten mit ihnen in Wissenschaft und Kultur, setzten sich mit ihrer Philosophie auseinander; Aristobul und Philo suchten Einheit zwischen Offenbarung und Wissenschaft zu gewinnen.

Was sich hier gestaltete, setzte sich auf den gegenüberliegenden Gestaden des mittelländischen Meeres fort. In Athen, ganz Griechenland, am Pontus, vorzüglich aber in Kleinasien war der Kampfplatz zwischen Hellenism und Judenthum.

Selbst das eigentliche Palästina war nicht unberührt von diesen Bewegungen geblieben. So streng und abgeschlossen das Judenthum war, es konnte sich ihnen nicht verschließen. Die in der Welt zerstreuten Juden sahen in Jerusalem doch ihren Mittelpunkt. Hieher schickten sie ihre Tempelsteuer; hier feierten sie das Osterfest; nach Jerusalem wandte sich ihr Auge beim Gebete. Wie das Blut aus den Adern zum Herzen, drängte sich die Diaspora nach Palästina, und mit ihr die gewonnene Anschauungsweise und krystallisirte sich dort in den verschiedenen Sekten.

Die Universalität des Christenthums verlangte auch von den von dieser Richtung Fortgerissenen Glauben und Aufnahme. Allein mehr als sonst irgendwo hatte es alle Mittel hier zur Bekräftigung

seiner Wahrheit aufzubieten: die Kraft der Auctorität, den Beweis aus der Offenbarung, die Begründung seiner Weltanschauung — göttliche und menschliche Mittel.

Die Führung dieses Kampfes war die große That des Weltapostels, der um Christi willen Allen Alles zu werden vermochte, den Juden Jude und den Heiden Heide.

Allein war auch der Sieg im Allgemeinen gewonnen, im Besondern war dadurch noch nicht Alles erreicht. Nur ungern trennt sich die menschliche Natur von dem, was ihr durch Gewohnheit lieb geworden ist, nur zu gern hält sie ihre eigne Schwachheit für ein nothwendiges Gesetz.

Viele Juden waren in das Christenthum übergetreten, ohne aufhören zu wollen, Juden zu seyn. Die Kraft des Christenthums hatte sie überwältigt, an das Judenthum knüpfte sie Gewohnheit und Ueberlieferung. Nach ihrer Ansicht sollte letzteres fortdauern in Gesetz und Sitte, im Leben und Bewußtseyn. Der Stolz, das auserwählte Volk zu seyn, forderte sein Recht; die gleichfalls in's Christenthum aufgenommenen Heiden sollten fühlen, daß das Heil aus den Juden komme. Gern betrachteten sie sich daher als ihre Lehrer, wollten sie erst zu tüchtigen Juden machen durch Beschneidung, Gesetz und Kultus, um sie zum Christenthume zuzulassen.

Die freundliche Lehre des Christenthums, daß Allen aus gleicher, überschwenglicher Gnade Gottes Gleiches geworden sey; daß Juden- und Heidenthum ihr Anrecht an die Menschheit verloren hätten; daß ein neues Gesetz in Christo Jesu erschienen, neues Leben Alles durchdringe, mußte diesem Stolze sehr unbequem seyn. Konnte er sich daher der apostolischen Auctorität nicht ganz entwinden, so suchte er sie doch zu beschränken; der christlichen Weltanschauung setzte er eine theosophische Rechtfertigung seiner Ansicht gegenüber — kurz, er benützte Alles, um nicht weichen zu müssen.

Diese Kämpfe verursachten den Aposteln bittere Stunden, insbesondere aber dem heil. Paulus, der als Apostel der Heiden diese nicht verkürzen lassen konnte. Fast in allen seinen Briefen finden sich Spuren davon. Im Römerbriefe sucht er das mosaische und Naturgesetz auf das Christenthum hinzuführen, zu zeigen, wie jene

in diesem aufgegangen sehen. Im Briefe an die Galater, den Pastoralbriefen, einigermaßen noch in denen an die Korinther, im Briefe an die Epheser und Kolosser streitet er gegen die judaistische Verkehrung der christlichen Lehre. Die beiden letztern Briefe haben einen gemeinschaftlichen Ursprung. Sie gehören ein und demselben Kreise an, sind gegen dieselben Meinungen gerichtet. Nur ist der Brief an die Kolosser bestimmter und schärfer gehalten. Es scheint, daß in Kolossä die Ansichten, die in Kleinasien, besonders den südlichen und mittleren Städten im Allgemeinen gährten, hier zuerst zum Ausbruche gekommen sehen, der Kampf hier eine bestimmte Farbe angenommen habe. Die wenigsten Exegeten bezweifeln, daß der Brief an die Epheser eine an die Kirchen Kleinasiens im Allgemeinen gerichtete Encyclica sey, dieselbe, von welcher im Briefe an die Kolosser als von Laodicea kommend Erwähnung geschieht [14]). Dem entspricht ganz der weniger bestimmte Charakter; es genügte, die Irrthümer im Allgemeinen abzuweisen, die Wahrheit darzuthun, zu warnen. Der Brief an die Kolosser dagegen muß um so mehr Interesse bieten, da sich in ihm der geistige Kampf in lebendiger Plastik spiegelt. Er knüpft sich an Persönlichkeiten an; bestimmte Irrthümer werden bekämpft, bestimmte Lehren hervorgehoben, vor genau charakterisirten Meinungen und Ansichten wird gewarnt. Und weil der Streit sich um große, beziehungsreiche Gedanken drehte, die in die ganze christliche Weltanschauung eingriffen, so leuchtet auch frisch und klar aus der Deduction des Apostels die reine christliche Weltanschauung hervor.

Der Brief ist an die treuen Christen gerichtet. Ihnen wird die Falschheit der ihnen gegenübergehaltenen Ansichten dargelegt. Mit Irrlehrern selbst befaßt sich der Apostel nicht. Nur Andeutungen sind gegeben, aus denen diese erkennbar sind.

Wir könnten daher unsere Aufgabe, in den Mittelpunkt der von ihm dargelegten Lehre einzugehen, übernehmen, ohne auf sie vorerst Rücksicht zu nehmen. Allein der Gedanke wird sich um so schärfer und klarer zeigen, wenn wir den Gegensatz neben ihn stellen.

---

14) Coloss. 4, 16.

Versetzen wir uns daher zuerst an den Ort des Streites, um zu sehen, in welchem Kulturkreise er liegt.

In der Nähe des durch seinen Cybelekult berüchtigten Hierapolis, dann des durch die Seleuciden außerordentlich begünstigten und zu einer der bedeutendsten Emporien gewordenen Seleucia: mußte das Städtchen (πόλισμα) am Lycus in die allgemeine Bewegung mit hineingerissen werden. Nicht ferne lag ferner Laodicea, und, ziehen wir den Kreis noch weiter, östlich das pisidische Antiochien, westlich Pergamus, Milet, die große Dianenstadt Ephesus. Wir können also mit Recht annehmen, daß die Ansichten, welche ganz Kleinasien durchsäuerten, auch in Kolossä Anklang gefunden haben. Betrachten wir ferner den Brief an die Epheser als Rundschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden, so muß dieser Schluß als vollkommen berechtigter gelten.

Die kleinasiatische Diaspora war bedeutend. Unter Seleucus Nikator vornämlich waren die Juden nach Syrien und von da nach Kleinasien gekommen. Mehrere wurden angelockt, als ihnen hier Antiochus II. Theus das Bürgerrecht verliehen hatte. Antiochus III. endlich, der Große, versetzte 3000 jüdische Familien in das von ihm eroberte Lydien und Phrygien [15]). Nun finden wir Juden in Pontus, Galatien, besonders aber den südlichen und westlichen Städten: in Tarsus, Ephesus, Sardes; in Laodicea, Pergamus; dann auf Delos, Kos; in Milet und Halikarnaß. Mit Palästina verknüpfte sie Religion und Cultus; mit Alexandrien der Handel; mit Babylon dieser und freundschaftliche Beziehungen. So drängte sich hier orientalische, ägyptische und griechische Kultur zusammen.

Andererseits war Kleinasien durch Colonien, durch lange griechische Herrschaft hellenisirt; Hellenismus und Judenthum in stetem Wechselverkehr. Wir finden daher heidnische Wissenschaft und Künste neben den jüdischen Gesetzen und Theosophemen.

Wie sich das Verhältniß in Ephesus gestaltet, ist aus der Apostelgeschichte bekannt: Magie und Theosophie wurden großartig be-

15) Cfr. Reithmayr: Einleitung in die canonischen Bücher d. N. Bundes; siehe Bemerkungen zum Kolosserbrief.

trieben. Jenes zeigt sich an der Menge von Zauberbüchern, die bei der durch Paulus bewirkten Bekehrung Einzelner verbrannt wurden; selbst an dem Mißbrauche des Namens Jesu durch die Söhne des Oberpriesters Sceuas u. s. w. Dieses am N. T. Canon selbst, der viele an kleinasiatische Gemeinden gerichtete Schreiben enthält. Sehen wir auf die Schriften, welche nach den paulinischen Schreiben dort geschrieben oder für Kleinasien berechnet waren, so sehen wir an den johanneischen: an der Apokalypse, im Evangelium, in den Briefen, welche Ansichten dort geherrscht haben müssen. Da auch Ansichten, wo sie zu Tage treten, einen ihnen entsprechenden Boden voraussetzen, so dürfen wir auch noch auf spätere Zeiten hinweisen. Die ignatianischen Briefe deuten auf den Kampf des Hellenismus mit dem Judenthum. In Kleinasien entstanden die frühesten dogmatischen Streitigkeiten; hier fanden wahrscheinlich auch zuerst zahlreichere Synoden statt; es ist die Geburtsstätte des Marcionitism und Montanism. Beiden aber gehen vorbereitende Erscheinungen voraus. Man darf nur an Marcions Lehrer — Cerdo und die Propheten und Prophetinen erinnern, die schon vor Montan auftraten [16]).

War seit Aristobul und Philo Alexandien der Sitz jüdisch-hellenischer Bildung, so bald nicht minder die ihm in gerader Linie gegenüber liegenden kleinasiatischen Städte. Vielleicht dürfte die Schule des Tyrannos in Ephesus als ein Zeichen derselben gelten. Bezeichnend ist jedenfalls, daß in den für Kleinasien bestimmten oder dort entstandenen Schriften die christliche Lehre vom Logos zuerst näher ausgeführt und bestimmt werden mußte.

Dieses wäre also die Umgebung Kolossäs und der Boden, aus dem die dortige Kirche emporkeimte. Vielleicht hatte das Evangelium daselbst mehr die ärmere, dem Einfluße der Bildung weniger ausgesetzte Klasse der Bevölkerung durchdrungen. Es scheint dieses aus der Einfachheit des Glaubens hervorzugehen, der dort blühte. Der Apostel scheint zufrieden damit, ebenso mit der Art und Weise, wie sich ihr Glaube in fruchtbringender Liebe zeige. Er macht keine

16) Cfr. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu. I. S. 176.

Vorwürfe, daß Zweifel und Unsicherheit die Einfachheit störten. Durch sein Schreiben will er den Kolossern vielmehr Trost einflößen; Trost soll ihnen auch Tychicus bringen, von dem er sagt, er habe ihn abgeschickt: ut cognoscat, quae circa vos sunt, et consoletur corda vestra [17]).

Er sah aber wohl, daß unter den gegebenen Verhältnissen hauptsächlich ein Fortschritt in der christlichen Erkenntniß noth thue, sollte das köstliche Gut des Glaubens nicht verloren gehen. Er versichert daher, daß er immerdar bete, daß sie zunehmen möchten in Weisheit und geistlicher Erkenntniß. Im Christenthume sey ja alle Fülle der Einsicht (omnes divitiae plenitudinis intellectus), seyen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß (omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi) verborgen. Wer diesen Reichthum erkennt, der müsse, weit entfernt — verzagt zu werden, vielmehr Gott danken für die Gnade, daß er ihn in das Reich Jesu Christi berufen habe.

Nun warnt er sie vor den Irrlehrern, mahnend, sich nicht von ihnen täuschen zu lassen. Da Paulus Grund hat, den Epaphras einen Knecht Jesu Christi, einen fidelis frater zu nennen, und ihm Zeugniß gibt, daß er liebevolle Sorge im Herzen trage für die in Kolossä, Laodicea und Hierapolis: so scheint, daß derselbe ob der Aechtheit seiner Lehre verdächtigt und entweder aus freiem Antrieb oder auf den Wunsch der ihm anvertrauten Kirche zu Paulus gekommen, die Sachlage dargelegt, um Aufschluß und Zeugniß gebeten habe. Daß Paulus den Trost wiederholt betont, läßt mich schließen, daß die Gemeinde selbst in Zweifel und Unruhe und Sorge umherschwankend, sehnsüchtig Aufschluß erwartet, also die Reise des Epaphras wenigstens mit veranlaßt habe.

Es kann eine Frage seyn, ob die Kolossischen Irrlehrer der dortigen Kirche angehört haben. Daß sie die christliche Lehre kennen mußten, ist klar, sonst hätten sie keinen Gegensatz zu derselben bilden können. Wenn sich auch aus 2, 19 nicht ergeben sollte, daß sie Christen waren, so möchte dieses doch aus 4, 11 folgen. Von un-

17) Coloss. 2, 2. 3; 4, 7 f.

gläubigen Juden hätte er schon an sich eine Mitwirkung nicht erwarten können; er kannte sie ja aus seiner eigenen Jugendzeit, — also nur von Judenchristen. Wenn er sich aber über diese beklagt, und zwar über Alle mit Ausnahme der Wenigen, die er anführt: was liegt näher, als zu glauben, auch hier hätten Judenchristen Unkraut unter den reinen Samen gesäet. Es entspricht ganz dem judaistischen Charakter, die ohne Beschneidung mit jüdischer Weisheit bekannt zu machen, sie zu erinnern, wie falsch die Wege sehen, auf denen sie wandeln, wie sie erst wackere Juden seyn müßten, um gute Christen zu werden.

Judaisirende Gegner des Christenthums fordert ferner der ganze Gedankengang des Briefes. Darauf deutet 3, 10, das den Ausbruch des jüdischen Stolzes gegen die unbeschnittenen Barbaren und Scythen durchschimmern läßt; darauf deuten vornämlich die Warnungen Pauli 2, 16: Nemo ergo vos judicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniae, aut sabbatorum, und 12, 18: nemo vos seducat in humilitate et religione angelorum etc.

Die Feier der Sabbate und Neumonde, die Vorschriften für Speis und Trank sind jüdisches Gesetz. Daß die Christen dieselben unbeachtet ließen, mußte als Abweichung vom göttlichen Willen, von der alten väterlichen Sittenstrenge, als seelentäuschender Quietismus gelten. Das Gesetz verurtheilt gerade den, der es mißachtet. Die Christen haben also ganz unrecht, sich von ihm ab, einer andern Lehre zuzuwenden, um in ihr Heil und Rettung zu suchen, da gerade dieses den Grund ihrer Verdammung bilde. Waren die Irrlehrer Judenchristen, so konnten sie auch auf das Beispiel des Erlösers selbst hinweisen, der ja die Vorschriften des Gesetzes selbst nicht unbeachtet gelassen habe.

Aehnliches gilt bezüglich der Engellehre. Diese und das Judenthum sind unzertrennlich. Die Sadduzäer hatten sich, wenn auch nicht formell, doch thatsächlich von ihm getrennt, seit sie dieselbe verwarfen. Das alte Testament erzählt viel von Engelserscheinungen. Sie sind Boten Gottes und Vermittler seiner Befehle; sie stehen einzelnen Völkern vor, überwachen sie und bilden ihre Mittler bei Gott. Alles steht unter ihnen: Naturkräfte, Menschen, Völker. Sie

sind die natürlichen Mittelglieder zwischen Gott und der irdischen Welt.

Nun legten aber die Christen alles Gewicht auf den Erlöser. Er allein war ihnen wahrer Mittler. Das, mochten die Irrlehrer denken, heißt den Engeln zu nahe treten. Dem mochte die Mahnung entsprechen, dem Schutze der Engel zu vertrauen, sich vor ihnen zu demüthigen, sie um ihre Fürbitte und Vermittlung anzusprechen.

Für die Wahrheit ihrer Ansichten beriefen sich die Irrlehrer auf Ueberlieferung und Vernunft. Jenes konnten sie sowohl hinsichtlich des Gesetzes, wie der Engellehre; für beide schien Offenbarung und Väterssitte zu sprechen. Doch wie konnte sie dann Paulus eine traditio hominum nennen? Diese Bezeichnung scheint die Tradition göttlicher Offenbarung auszuschließen. Doch liegt auch die Antwort nahe. Was wirklich göttlich, im Plane Gottes gelegen war, war mit in's Christenthum herübergegangen, hatte in diesem seinen Gipfelpunkt, die Verwirklichung seiner „Schatten“ gefunden. Was von Gott nur für eine bestimmte Zeit gegeben war, was diesem Göttlichen von Menschen beigemischt wurde, war seines innern, übernatürlichen Gehaltes beraubt, sobald es mit dem Christenthume, der neuen Schöpfung Gottes in Widerspruch kam. Der alten Lehre blieb nur das geistlose Wort, die Buchstabenhülle, die inanis fallacia hominum zurück.

Die Irrlehrer beriefen sich zur Begründung ihrer Ansichten auf die Vernunft; denn das will es wohl sagen, wenn sie auf die Philosophie pochten. Die Benennung deutet, wenn auch nicht auf ein vollkommnes System, so doch auf methodische Behandlung ihrer Lehre. In der That mußte auch eine solche statthaben, wenn sich dieselbe Einfluß verschaffen wollte. Ein unmittelbares Gegenüberstellen ihrer Ansicht hätte die Kolosser kaum zaghaft gemacht. Auch die Berufung auf die Ueberlieferung hätte nicht ausgereicht. Leicht konnten die Christen ihre Lehre als Vollendung und Erfüllung darstellen. Nur eine gewisse Gedankenconsequenz vermochte sie irre zu machen.

Paulus erwähnt 2, 8 der στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Diese können hier nicht bloß gefaßt werden als ethische Grundsätze. Der Zusammenhang deutet an, daß hier von den Grundgesetzen der Welt

überhaupt, ihren Grundbestandtheilen die Rede ist. Es liegt nahe, in ihnen den Gegensatz von Geist und Natur zu erblicken [18]). Wie würde sich dieses zu den sonst angedeuteten Gliedern der Irrlehre verhalten?

Die starke Betonung der Engellehre und Asceſe scheinen mir auf diese Voraussetzungen zu ruhen. Wo letztere nicht als bloßes Mittel benützt wird, dem Geiste die ihm gebührende Herrschaft über die Leiblichkeit zu sichern, sondern zum Ruine dieser treibt, wie mir aus 2, 23 hervorzugehen scheint, setzt sie den Dualism der Weltanschauung voraus. Dieser braucht aber wieder eine Vermittlung. Diese übernimmt nun die Engellehre. Zwischen Gott dem reinen und absoluten Geiste und der Materie gibt es keine unmittelbare Wechselbeziehung; diese wird nur durch Mittelwesen, durch Engel hergestellt.

Daß die Würde der menschlichen Natur von einem solchen Standpunkte aus beeinträchtigt werden muß, leuchtet gewiß ein. Während das Christenthum ihren Vorzug darin erblickt, daß sie den Geist mit der Leiblichkeit vereinigt, muß nach dieser Ansicht darin eine Befleckung erkannt werden. Daher findet die Warnung des Apostels 2, 18 eine ganz natürliche Erklärung. Wo aber, entsteht nun die Frage, haben wir eine Weltanschauung, wie sie im Kolosserbriefe bekämpft wird, zu suchen? Das reine Judenthum theilte sie nicht, und Judaisten sollen doch die Irrlehrer gewesen seyn! Ruhte das Judenthum auf göttlicher Offenbarung, so konnte es schon eine Ansicht nicht theilen, die einer weitern Fortbildung derselben widersprochen hätte. Historisch gefaßt, kann nicht behauptet werden, daß die jüdischen Lebensvorschriften zur Zerstörung der Leiblichkeit beigetra-

18) So sagt Neander in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel S. 442: die στοιχεῖα τοῦ κόσμου scheinen mir Coloss. 2, 8 und in andern Stellen nicht, wie man gewöhnlich erklärt, von den rudimentis religionis im Judenthum und Heidenthum verstanden werden zu müssen, sondern es scheint mir die Vergleichung aller paulinischen Stellen und des paulinischen Ideenzusammenhangs dafür zu sprechen, daß man die Elemente der Welt im eigentlichen Sinne darunter verstehen muß."

gen hätten; im Gegentheil, viele Vorschriften bezwecken die möglichste Erhaltung derselben. Ebensowenig waren Geist und Natur getrennt; wurde jener dieser gegenüber betont, so geschah das mit vollem Rechte. Die Engellehre ist im Judenthum desgleichen nicht so übertrieben, daß sie die Vermittlung des Gottmenschen ausschließen würde.

Wir müssen, da diese Einwendungen nicht abzuweisen sind, ein Judenthum als Grundlage der Irrlehre suchen, das mit menschlichen Zuthaten vermengt, zum Systeme ausgebildet und als am Orte des Kampfes möglich vorausgesetzt werden kann. Hier kann nicht von Phariſäism die Rede seyn, wenn auch Gfrörer aus Jalkut Chadasch eine ausgedehnte Angelologie, und aus den im Talmud angedeuteten Engelstufen eine Aehnlichkeit mit den im Kolosserbriefe angeführten, eine Verwandtschaft herausfinden will [19]). Denn die Phariſäer hätten ihre Lehre gewiß nicht als φιλοσοφία gelten lassen wollen. Ebensowenig kann an die Kabbalah gedacht werden, die Herder, Kleuker ꝛc. haben herbeiziehen wollen. Wenn sie in der fraglichen Zeit schon bestand, hatte sie sicher die Verbreitung nicht, die unser Brief voraussetzt.

Mehr Wahrscheinlichkeit hätte die Ansicht für sich, welcher außer den ältern Exegeten neuere, wie: Storr, Flatt, Credner, nach dem Vorgange F. Ch. Bauers [20]) auch Schwegler [21]) beigetreten, daß nämlich die Irrlehrer Essener seyen. Doch bleibt auch diese Ansicht unsicher. Allerdings wird der Essenism von Josephus als Philoso-

19) In der Geschichte des Urchristenthums.

20) In der Geschichte der christlichen Gnosis. Einer andern Ansicht huldigt er in: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Hier sucht er die Ansicht zu begründen, daß der Kolosserbrief erst später verfaßt sey und nur die höhere Würde Jesu Christi gnostisch habe begründen sollen. „In diesem Zusammenhange kommt nun der Verfasser des Briefes allerdings auch auf Gegensätze, an welchen er seinen Hauptsatz entwickelt; aber sie haben nicht die spezielle geschichtliche Beziehung, die man ihnen gewöhnlich gibt, sondern sie sind nur von gewissen, da und dort hervortretenden Erscheinungen zu verstehen, welche zum allgemeinen Charakter der Zeit gehören.“ Cfr. Paulus S. 442.

21) Das nachapostolische Zeitalter. II. S. 284.

phie bezeichnet, hat Engellehre und Asceſe. Allein ihre Lehre bleibt doch unbeſtimmt; Joſephus hält ſie für Theoretiker, Philo für Praktiker. Diejenigen, welche ſich ihr anſchloſſen, mußten eidlich geloben, die Engellehre nie bekannt zu machen. In Koloſſä, ſcheint es, hätten ſie auf einmal ihren Schwur gebrochen und die Sache auf der Gaſſe verkündet.

Etwas mag daran ſeyn. Neuere Forſcher haben auf einen Zuſammenhang des Eſſenism mit den ägyptiſchen Therapeuten und Philo hingewieſen. Hier ſcheint ſich mir die Löſung zu geben. In dem Syſteme des Letztern finden wir alle Punkte, die unſere Irrlehre charakteriſiren: genaues Feſthalten an jüdiſchem Geſetz und Kultus, übertriebene Asceſe, Dualism und eine ausgedehnte Angelologie. Gilt ihm Geſetz und Kultus auch nur als Hülle von Ideen, ſo ſpricht er ſich doch für die genaueſte Beobachtung derſelben aus, da nur ſo der Geiſt gewonnen werden könne [22]). Ob er eine Schöpfung der Materie gelehrt habe, iſt nicht gewiß [23]), jedenfalls aber iſt ſie ihm der Grund des Böſen, das nur durch die Erhebung der Seele über dieſelbe gehoben werden kann. Dieſe Erhebung verlangt aber, wie die ſorgfältigſte Pflege des Geiſtes, auch die genaueſte Beſchränkung der Sinnlichkeit. Gott und Materie treten nicht in unmittelbare Verbindung, weil der Heilige dem Unheiligen nicht nahen kann; die Vermittlung geſchieht alſo durch viele Stufen von Kräften bald unperſönlich, bald perſönlich — als Engel gedacht.

Beſtand zwiſchen Kleinaſien und Alexandrien eine Verbindung, ſo konnte dieſe Lehre auch dort verbreitet werden. War ſie eine Vermittlung von helleniſcher Philoſophie und jüdiſcher Theoſophie, ſo mußte ſie jenem helleniſch-jüdiſchen Kulturkreiſe um ſo mehr zuſagen. Daß dieſes geſchehen ſey, erhellt aus den vielen Anklängen, die wir im Buche Henoch, im Evangelium Petri [24]) und in den ſpä-

22) *Φυλαττομένων τούτων*, ſagt Philo, *ἀριδηλότερον καὶ ἐκεῖνα γνωρισθήσεται.*

23) Cfr. Keferſtein: Philos Lehre von den Mittelweſen S. 5 f.

24) Hier heißt es: *μὴ σέβεσθε τὸν θεὸν κατὰ Ιουδαίους, καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γιγνώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ.*

tern gnostischen Fortführungen dieser Theosopheme finden [25]). Selbst die unbestimmte philonische Logoslehre darf vielleicht als Charakteristik der Irrlehre genommen werden, da ihr die bestimmte des Apostels gegenübergestellt wird.

---

25) Cfr. Clemens Alex. Strom. VI, 5; Irenaeus 1, 26, wo er von Cerinth sagt: „Cerinthus quidam in Asia non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata“; Conc. Laod. c. 35; Theodoret zu Kolossi. 2, 18; Reithmayr l. c. S. 431.

Die pauliniſche Argumentation im Allgemeinen.

Das in der Einleitung Geſagte kann als allgemeiner Geſichtspunkt gelten für die Darſtellung der Verſöhnungslehre, wie ſie uns Paulus im Koloſſerbriefe gibt. Wir glaubten auf die vorchriſtliche Entwicklung der Menſchheit im Heiden- und Judenthum hinweiſen zu müſſen, weil nur ſo das Chriſtenthum als Erhebung und Vereinigung derſelben in der allgemeinen Verſöhnung und Verklärung begriffen zu werden vermag. Die Irrlehre ſelbſt zeigt uns einen Verſuch der Vereinigung ohne Chriſtus, den wir freilich nur kurz andeuten konnten. Wir ſagen eine Vereinigung ohne Chriſtus. Denn mögen nun die Irrlehrer in oder außerhalb der Kirche geſtanden ſeyn, die Bedeutung der Inkarnation und des Verſöhnungstodes Jeſu Chriſti mußte ihnen in den Hintergrund treten. Sie hätten ſonſt unmöglich ſolches Gewicht auf Geſetz und Kultus, auf Engel und Asceſe legen können.

Dagegen ſuchten nun die koloſſiſchen Chriſten ihr Heil einzig in Chriſtus. Der Glaube an ihn, ſeine Gnade, die Sakramente in ſeiner Kirche ſollten ihnen helfen. Mit gutem Rechte; darum freut ſich der Apoſtel ihres Glaubens, ihrer Liebe, wegen der Hoffnung, die ihnen im Himmel aufbehalten ſey. Er bezeugt ihnen die Wahrheit ihrer Anſchauung, denn ſie ſey evangeliſch, das Evangelium aber λόγος τῆς ἀληθείας [1]).

Wahrſcheinlich hatten die Irrlehrer den Epaphras verdächtigt. Sie ſuchten die Falſchheit ihrer Anſicht durch Anklagen und Ver-

1) Coloss. 1, 5.

dächtigungen seiner Lehre und Person zu decken. Entweder, mochten sie sagen, ist die ganze Lehre falsch; oder Epaphras hat sie nicht hinreichend verstanden, und wenn — zu viel vom eignen Salze hinzugethan, Lehre und Wahrheit verdorben und so seine Schüler und Anhänger um den Ernst der Gesetzesstrenge und die Seligkeit betrogen. Gegen diese Anschuldigungen genügte das Zeugniß des Apostels, Epaphras sey ihm carissimus conservus und ein fidelis minister Jesu Christi [2]).

Dessenungeachtet blieben die aus Tradition und Philosophie genommenen Einwände bestehen. Auch sie mußten widerlegt werden. Paulus konnte sich nicht mit bloßen Versicherungen der Aechtheit und Wahrheit begnügen. Er mußte dem Mangel an Erkenntniß, der die Kolosser trotz ihres Glaubens, ihrer Gutmüthigkeit und Liebe zaghaft werden ließ, abzuhelfen suchen. Hätte er nun die Widersprüche der Irrlehre allein aufgezeigt, so wäre dem Uebel nicht für immer abgeholfen gewesen. Denn man weiß, wie unbestimmt und unfaßbar, wie proteusartig die Irrlehren aller Zeiten gewesen sind. Er warnt sie daher bloß, sich von derlei Ansichten nicht verführen zu lassen, die unter einem guten Scheine alle Lüge verbergen, und gibt die schönste Widerlegung in der großartigen Darstellung der christlichen Lehre selbst.

Das Christenthum ist nicht etwa eine karge Moral, ein Compendium von Rezepten, wie der Mensch hienieden die Kämpfe des Lebens bestehen und dafür vielleicht im Jenseits ein entsprechendes Entgelt gewinnen könnte. Es ist vielmehr ein Leben in Geist und Wahrheit, das einen überirdischen Ausgang, ein himmlisches Ziel hat und sich durch das fortwährende Zusammenwirken von Natur und Gnade, von Gott und Kreatur gestaltet und zur Frucht entwickelt. Alle Fäden laufen hier zu einem Gewebe zusammen: sie zu erkennen, ist Sache des christlichen Bewußtseyns; des christlichen Lebens, ihnen zu folgen. Der Mittelpunkt all dieser Fäden aber ist die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, sein Leben, seine Auferstehung, sein Fortwirken in der Kirche.

---

2) Ibid. 1, 7.

Diese Verhältnisse darzulegen, zu zeigen, wie in Christo dem Gekreuzigten allein Heil zu finden sey, wie sich das in und auf ihm ruhende Leben gestalte, wie er allein Mittler sey zwischen Gott und Menschen, daß Gnade und Kraft zur Rettung nur aus ihm und durch die Kirche fließe: diese Lehre darzulegen war Sache des Apostels. Er thut dieses in dogmatischer und paränetischer Weise und gibt dabei unstreitig von der starken Kost, die er den Korinthern nur in der Ferne gezeigt hatte.

Wir wollen zuerst die letztere hervorheben, wiewohl sie auf jener ruht. Seine Forderungen an das sittliche Leben sind so, daß ihre Wahrheit und Schönheit von selbst zu Tage tritt und daß der Vorwurf einer Vernachläßigung des sittlichen Ernstes von selbst wegfällt. Der entgegengehaltene Gesetzeseifer muß dagegen nothwendig als hohl, als kernlose Schale erscheinen.

Zuerst fordert er auf zur Bekämpfung aller Laster. „So ertödtet denn eure Glieder, die da irdisch sind: Hurerei, Unzucht, Unreinigkeit, böse Begierde und den Geiz, welcher Götzendienst ist“ [3]).

„Leget ab Alles: Zorn, Erbitterung, Bosheit, Lästerung, unehrbare Rede eures Mundes. Belüget einander nicht; ziehet aus den alten Menschen mit seinen Werken und ziehet den neuen an, der da erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat“ [4]).

In eben so schönen Zügen zeichnet er nun das neue Leben, das sich durch Christus in ihnen gestalten soll. „So ziehet nun an als Gottes Auserwählte, Heilige und Geliebte: herzliches Erbarmen, Güte, Demuth, Sanftmuth, Geduld. Ertraget einander, wenn Jemand Klage hat wider den Andern: wie der Herr euch verziehen hat, so auch ihr. Vor allem diesen aber habet die Liebe, welche ist das Band der Vollkommenheit. Und der Friede Christi herrsche freudig in eurem Herzen, zu welchem ihr auch berufen seyd in eurem Leibe: und seyd dankbar. Das Wort Christi wohne reichlich in euch mit aller Weisheit. Lehret und ermahnet einander mit Psalmen und

3) Ibid. 3, 5; cfr. Römer 8, 13; Galat. 5, 24; Epheſ. 5, 5.

4) Coloss. 3, 8 ff.

Lobliedern und geistlichen Gesängen und singet Gott mit Dankbarkeit in eurem Herzen. Alles, was ihr thuet in eurem Herzen in Wort oder Werk, das thuet Alles im Namen des Herrn Jesu Christi und danket Gott und dem Vater durch ihn" [5]).

„Ihr Weiber seyd unterthan euren Männern, wie sich's geziemt im Herrn. Ihr Männer liebet eure Weiber und seyd nicht bitter gegen sie. Ihr Kinder gehorchet den Aeltern in Allem: denn das ist wohlgefällig im Herrn. Ihr Väter erbittert eure Kinder nicht, daß sie nicht muthlos werden. Ihr Knechte gehorchet in Allem den leiblichen Herrn nicht als Augendiener, sondern mit Aufrichtigkeit des Herzens aus Furcht Gottes. Alles, was ihr immer thuet, das thut vom Herzen, als wie dem Herrn und nicht den Menschen: denn ihr wisset ja, daß ihr vom Herrn den Lohn der Erbschaft erhalten werdet; Christo dem Herrn dienet. Wer aber Unrecht thut, wird das wieder empfangen, was er unrecht gethan hat: denn es ist kein Ansehen der Person bei Gott" [6]).

„Ihr Herrn, was recht und billig ist, erweiset den Knechten, da ihr wisset, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt. Seyd beharrlich im Gebete und seyd wachsam darin mit Danksagung. Betet auch zugleich für uns ꝛc. Gehet weise mit denen um, die draußen sind: erkaufet die Zeit. Eure Rede sey allzeit lieblich und mit Salz gewürzt, daß ihr wisset, was ihr mit einem Jeden reden sollet."

Man stelle nun diese sittlichen Vorschriften neben die Forderungen der Irrlehrer; der Vergleich braucht kaum mehr gemacht zu werden. Hier ist Form, dort Leben; hier wird das Mittel Zweck, dort soll es zum Ziele führen; hier wird die Natur und ihre Ordnung verkehrt und verwüstet, dort hergestellt, erhoben und verklärt.

Das Christenthum lehrt keineswegs einen sittlichen Quietismus; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. Die Erfüllung, Vergeistigung und Verklärung des Gesetzes ist aber nur durch das möglich, was Christus für uns gethan hat.

5) 3, 12 ff.

6) 3, 25. Cfr. Gal. 3, 27. 28. I. Petri 2, 1; 3, 8. Ephes. 4, 32. Galat. 6, 2 ꝛc.

In ihm sind wir beschnitten, in ihm gestorben, mit ihm begraben [7]); dadurch sind wir in ihm lebendig, erfüllet worden in ihm, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig innewohnt. Durch ihn ist der Christ nicht ein demüthiger Sclave der Engel, sondern ihr Freund geworden. Ueber die Hölle hat der Heiland triumphirt und ihre Mächte zu seinen Füßen niedergeworfen [8]); durch ihn ist der Christ ihrer Sclaverei ledig und ihrer mächtig geworden.

Der dogmatische Theil des Briefes beginnt nach der Einleitung, die nebst der Gruß- und Eingangsformel Anklänge an die mit I. 21 wieder aufgenommene Paräneſe enthält, ungefähr mit dem 12. Verse des ersten Kapitels. Doch ist der Gedankengang von diesem bis zum 15. Vers mehr vorbereitender Art; ein Uebergang von der Paräneſe zur Dogmatik. „Wir hören nicht auf zu beten und zu bitten .... daß ihr Dank saget Gott dem Vater, der uns tüchtig gemacht hat, Theil zu nehmen am Erbe der Heiligen im Lichte, welcher uns errettet hat aus der Gewalt der Finsterniß, und versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden".

Hier ist einfach die dem christlichen Bewußtseyn bekannte Thatsache erwähnt. Dogmatische Bedeutung hat die Unterscheidung der Thätigkeit des Vaters von der des Sohnes. Dieser stiftet das Reich, seine Kirche; jener versetzt darein.

Nebstdem ist die Erinnerung an den der Aufnahme in's Christenthum vorausgegangenen Sündenzustand wachgerufen, wo uns Satan und sein Reich noch in ihren Fesseln hielten; dann hervorgehoben, daß die Befreiung davon durch das Blut des Sohnes Gottes geschehen sey.

Daß hier vom Sohne Gottes als Incarnirten und am Kreuze Gestorbenen die Rede sey, ist an sich klar; es könnte sonst nicht von seinem Blute die Rede seyn. Damit ist aber schon der Knotenpunkt zerhauen.

Die irdische Erscheinung Jesu Christi war eine unläugbare

---

7) 3, 3.

8) 2, 15; cfr. Joh. 12, 31; 16, 10.

Thatsache. Die Irrlehre mußte ihm nur eine endliche Natur, also seinem Werke eine endliche Bedeutung beilegen, wenn ihre Behauptungen nur den Schein des Rechtes wahren wollten. War Christus Gott und Gottessohn, also der Messias: so konnte gar nicht mehr bestritten werden, daß er eine Modifikation des ursprünglich gegebenen Gesetzes habe machen können; daß also die Christen, wenn anders ihre Lehre der Christi entspräche, im vollen Rechte seyen. Den letzten Punkt bezeugt Paulus dem Epaphras. Den ersten führt er durch, indem er in wenigen Versen die ganze Heilsökonomie darlegt.

Meiner Ansicht nach hat seine Darstellung derselben drei Theile. Er zeigt das ursprüngliche Verhältniß des Sohnes Gottes zur Welt, das jetzige zur Kirche und die Vermittlung zwischen beiden in seinem Leben und Leiden.

Der erste Theil beginnt mit dem 15. Verse. Hier knüpft Paulus die Lehre vom Seyn Jesu Christi vor der Inkarnation an die von der Versöhnung durch sein Blut. Er sagt, er sey: „Ebenbild Gottes, des Unsichtbaren, der Erstgeborne vor allen Geschöpfen: denn durch ihn ist Alles erschaffen worden, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare: seyen es Thronen oder Herrschaften, oder Fürstenthümer oder Mächte, Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen: und er ist vor Allen, und Alles besteht in ihm". Nach dem Grundtext:

V. 15: „ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως",

16: „ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτον ἔκτισται".

17: „καὶ αὐτός ἔστι πρὸ πάντων, καὶ τα πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν".

Man sieht, dieses Glied enthält in seinen drei Versen gleichfalls wieder drei verschiedene Punkte.

Im ersten ist das Verhältniß des Gottessohnes zum Vater angegeben; im zweiten das zur Schöpfung; im dritten zur Welterhaltung.

Unterabtheilungen bildet der Schluß des ersten, wo gesagt ist, daß der Sohn vor Aller Schöpfung gewesen sey; der des zweiten, wo er auch als Ziel der geschöpflichen Entwicklung bezeichnet ist. Der dritte gliedert sich doppelt: zuerst ist die Unabhängigkeit des Sohnes vom Geschaffenen, dann die Abhängigkeit des Geschaffenen von ihm angegeben.

Der Grundgedanke ist folgender.

Versöhnung, Nachlassung der Sünden und Wiederherstellung der durch dieselben verdorbenen Natur ist nur durch Gott, durch göttliche Kraft möglich. Und zwar nur durch diejenige Person in der Gottheit, welche die Welt geschaffen und ihre Gesetze bestimmt hat. Wäre die Welt durch einen Demiurgen oder Engel nach gnostischer Vorstellung geschaffen worden, dann hätte sie allerdings von einem solchen wieder hergestellt werden können und müssen. Nun sind aber die Engel selbst von Gott geschaffen, also sind sie auch bei der Wiederherstellung nur passiv betheiligt. Die Kirche ist Einheit mit Christus. Als solche ist sie die Wiederherstellung des göttlichen Weltplanes. Denn nach diesem hat sich der Sohn Gottes selbst als Ziel der Kreatur gesetzt. Dieser Wille ist ein ganz natürlicher, in der Natur der Sache selbst gegründeter, der nur auf die Seligkeit der Kreatur abzielt. Denn Gott bedarf nicht der Kreatur zu seinem Seyn und zu seiner Seligkeit, da er der Absolute ist: wohl aber bedarf die Kreatur seiner, da sie ohne ihn nicht seyn, ohne seinen Genuß nicht selig seyn könnte.

Das zweite Glied in der dogmatischen Argumentation bildet der 18. Vers. Er gibt das Verhältniß Jesu Christi zu der von ihm gestifteten Kirche an.

„Er ist das Haupt des Leibes der Kirche, er, der da ist der Anfang, der Erstgeborne aus den Todten: damit er in Allem den Vorrang habe". Im Griechischen:

„*καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*".

Hier sind nun abermals drei Bestimmungen. Christus ist das Haupt der Kirche; er ist das Princip, der Grund und Anfang der

Kirche; er ist das Ziel der Kirche. Es läßt sich hier kein anderer Sinn beibringen. Daß von Christo die Rede ist, wie er sein Werk bereits vollbracht hatte, erhellt aus allen drei Punkten. Sein Werk war, die Kirche zu stiften; indem diese ist, setzt sie jenes voraus; Haupt kann er nur der sehenden sehn; auferstehen nur, nachdem er gestorben war. Paulus erklärt: der nämliche Sohn Gottes (καὶ αὐτός), der die Welt geschaffen hat, erhält und ihr Ziel ist, ist auch das Haupt unserer Kirche, hat diese gestiftet und ist uns Gewähr und Princip der Auferstehung. Wie er uns nach seinem Schöpferwillen zu sich führen wollte, so thut er auch, indem er den durch die Sünde in die Welt gekommenen Tod überwindet und uns zu sich in den Himmel versammelt.

Die beiden Gegensätze von V. 15 — 17 und 18 sind zugleich Parallelen. Vergleichen wir ihre Glieder, so sehen wir, daß sie sich vollständig decken. Es ist der Eine Gottessohn, von dem sie sprechen und zwar in seinem Verhältnisse zur Kreatur. Im zweiten ist die Erfüllung des im ersten Angestrebten. Er ist das Princip der ursprünglichen und das Princip der Nachschöpfung; er ist das allgemeine Haupt aller Kreatur — als πρωτότοκος πάσης κτίσεως; — er ist das Haupt der Kirche; er ist ursprünglich gewolltes, in der Kirche concret gewordenes, bereits zur Einheit mit ihnen verbundenes Ziel der Weltwesen.

Er sollte, wie der Apostel sagt, in Allem den Vorrang haben, über aller Kreatur und ihrer Entwicklung stehen. So war es göttlicher Rathschluß. Denn

V. 19: „es gefiel, daß in ihm alle Fülle wohne, und

V. 20: daß durch ihn Alles mit ihm versöhnet werde, sowohl, was auf der Erde, als was im Himmel ist, indem er Frieden machte durch das Blut seines Kreuzes:

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (δι' αὐτοῦ), εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.“

Hier haben wir nun die Vermittlung der angegebenen Gegen-

sätze. Auch dieses Glied entspricht in seinen einzelnen Momenten denen dieser. Er ist das Princip, das Subjekt der Versöhnung; er ist ihr Ziel. Sie vollzieht sich in seinem Kreuzestode und ruht in diesem, wie die Kreatur in seinem Schooße und das ewige Leben in seiner Auferstehung.

Indem Paulus diesen Satz mit ὅτι einführt, gibt er ihn selbst als Begründung der und besonders des unmittelbar vorausgegangenen Verses. Es versteht sich von selbst, daß Christus nicht Erstling aus den Todten, πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, seyn konnte, bevor er nicht gestorben war. Haben wir aber das Recht, dieses Moment als Begründung anzusehen, so auch die übrigen. Denn sie stehen ganz in der nämlichen Ordnung und Verbindung.

So sehen wir also die ganze Darstellung in diesen drei dreifach gegliederten Hauptsätzen sich vollenden. Es ist damit der ganze Gedankengang der christlichen Weltanschauung gegeben. Die Kolosser mußten daraus ersehen, daß nur Christus und die Ordnung seiner Kirche ihnen Anhaltspunkte gebe für ihre Hoffnung auf das ewige Leben. Im Einleben in diese ewige Ordnung nach den paränetischen Vorschriften, die Paulus ihnen gegeben, mußten sie Versöhnung finden und fühlen.

Aber es lag auch ein Erweis für die Irrlehrer in diesen Sätzen. Sie mußten hier das, was sie vielleicht nur oder kaum geahnt hatten, in klarer Spekulation vor sich liegen sehen. Suchen wir uns dieses Verhältniß klar zu machen!

Nähere Entwicklung der Lehre vom Sohne Gottes vor der Inkarnation.

Um vom Sohne Gottes in so kurzen, viel bedeutenden Sätzen sprechen zu können, mußte der Apostel vieles voraussetzen können. Konnte er das bei den Christen, die die christliche Lehre kennen mußten und auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft waren: so mußte im Allgemeinen doch auch auf die Irrlehre Rücksicht genommen werden. Hätte diese vom Sohne Gottes nichts wissen wollen, so hätte es Paulus nicht umgehen können, die Wirklichkeit eines Per-

ſonenunterſchiedes in Gott nachzuweiſen. Da dieſes nicht geſchieht, ſo iſt der Schluß erlaubt, daß auch jenes nicht ſtattgefunden habe.

Waren, wie wir oben wahrſcheinlich gefunden haben, in der Irrlehre Anklänge an die philoniſche, ſo läßt ſich dieſer Schluß auch hiſtoriſch begründen. Zwar ſchwankt, wie bekannt, bei Philo die Lehre vom Logos. Bald ſcheint er eine unbeſtimmte göttliche Kraft, bald der Verſtand Gottes: dann widerſpricht wieder das jüdiſche Bewußtſeyn und der Logos wird als Hypoſtaſe gefaßt. Wie im Koloſſerbriefe, ſo iſt auch bei Philo der θεὸς ἀόρατος vom Logos unterſchieden, letzterer wird auch von ihm als εἰκὼν θεοῦ bezeichnet, durch den — δι' αὐτοῦ — die geiſtige und irdiſche Welt gebildet worden ſey [9]).

Dürfen wir den alexandriniſchen Theoſophen als den Hauptſynkretiſten des Juden- und Heidenthums betrachten, ſo dürfen wir die Möglichkeit eines frühern Vorhandenſeyns der Lehre feſt vorausſetzen.

In der That findet ſich auch bereits ein Anklang im Heidenthum. Wir finden Spuren davon bei Plato im Timäus, in der Epinomis und in einem Briefe an Dionyſius den Jüngern. Deutlich ſpricht er vom göttlichen Worte, durch welches ſeiner Anſicht nach das Univerſum eingerichtet und in die Sichtbarkeit eingeführt worden ſey [10]).

Auch die Pythagoräer ſind dieſer Anſicht nicht fremd. Von ihnen war ſie durch Timäus aus Lokri an Plato gekommen. Tertullian ſagt, daß in der Stoa eine ähnliche Theologie ſich gefunden habe, und führt Zeno und Kleanthes als Zeugen an.

Auch in den orientaliſchen Philoſophemen finden ſich Andeutun-

---

9) Cfr. Philo: de mundi opificio, p. 6. τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον καὶ θεοῦ λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκών, τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ. Vergl. de vita Mosis I. p. 612; II. p. 144. 39. de confus. linguarum p. 341 θεοῦ γὰρ εἰκών, λόγος ὁ πρεσβύτατος.

10) Plato II in Epinom.

gen. So heißt es in einer Stelle der Oupnekhat: „Das Wort des Schöpfers ist selbst der Schöpfer und der große Sohn des Schöpfers. Sat (d. i. die Wahrheit) ist der Name Gottes, und Gott ist Trebrat, d. h. die dreimal Eins, welche nur Eins ausmacht“ [11]).

Abel Remusat hat auch eine Stelle aus Laotseu angeführt zum Zeugniß, daß auch die Chinesen eine Ahnung des großen Geheimnisses hatten [12]). Wir könnten zur Vollständigkeit auch noch auf die indischen Lehren hinweisen.

Eine genaue Nachweisung einer vorchristlichen Trinitätslehre innerhalb des Heidenthums wird sich daraus freilich nicht ergeben. Aber es genügt, daß nur hie und da die Ahnung derselben noch durchblitzt, wenn sie sich dann auch alsbald in phantastische Formen hüllt.

Deutlicher zeigt sich die Lehre im Judenthum. Stets werden die Christen in der Schöpfungsgeschichte, in der Pluralform Elohim, in den Ausdrücken Adonai, Jehova — Elohim einen Hinweis darauf erblicken. Zeigt sie sich hier nicht klar, so dient doch das diesen Stellen und Ausdrücken zu Grunde liegende Geheimniß zur Bestätigung anderer, wo die Lehre ganz bestimmt ausgesprochen ist, wie in der Stelle: „Es sprach der Herr zu mir, du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Fordere von mir, ich will dir die Heiden zu deinem Erbe geben und zu deinem Eigenthum die Enden der Erde. Und nun ihr Könige seyd klug, laßt warnen euch ihr Erdenrichter. Dienet

---

11) Cfr. Nicolas l. c. III. 108.

12) Er findet nämlich die mystischen Buchstaben I. H. V. Dazu spricht sich Laotseu aus: „Was ihr suchet und nicht findet, hat den Buchstaben I; was ihr höret und nicht verstehet, heißt Hi (H); was eure Hand erstrebt und nicht berühren kann, hat den Namen Vei (V). Diese drei sind unerforschlich und bilden zusammen nur Einen. Der Erste unter ihnen ist nicht glänzender und der Letzte nicht dunkler. Sein Name heißt Gestalt ohne Gestalt, Bild ohne Bild, ein unerklärbares Wesen. Steiget hinauf und nicht findet ihr seinen Anfang; steiget hinab und nicht könnt ihr entdecken, wo er endet“. Cfr. Nicolas II, 109.

dem Herrn mit Furcht und freuet euch mit Zittern: huldiget dem Sohn" [13]). Ebenso: "Er soll zu mir rufen, du bist mein Vater, und ich will ihn zum Erstgebornen machen, zum Höchsten über die Könige der Erde" [14]).

In vielen Stellen wird das Wort Gottes erwähnt, wo es nur persönlich gefaßt werden kann. Da im Worte der Gedanke, im göttlichen Worte der wahre und weise Gedanke enthalten ist: so wird das Wort auch als Weisheit bezeichnet, besonders in den spätern Büchern des alten Bundes.

Ecclesiast. c. 24 erscheint die Weisheit und sagt: "Ich bin aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen, zuerst gezeugt vor aller Schöpfung. Ich bewirkte am Himmel die Schöpfung des immerwährenden Lichtes. Ich bin auf der Erde gestanden und habe die Herrschaft geübt unter allen Völkern und allen Nationen. Im Anfang und vor aller Zeit ward ich gebildet und werde bis in alle Ewigkeit nicht aufhören. Und eine feste Wohnung bekam ich auf Sion und herrschte zu Jerusalem; ich faßte Wurzel bei dem geehrten Volke".

Vergleichen wir damit die Schilderung der Weisheit, wie sie sich Cap. 1, 22 ff. findet. Sie ist mit allen Attributen begabt, die einen Vorzug ausdrücken. Sie ist "ein Hauch der Kraft Gottes und ein Ausfluß des Lichtglanzes des allmächtigen Gottes, sonnenrein und daher reicht nichts Befleckes an sie hinan. Denn sie ist Abglanz ewigen Lichtes und ungetrübter Spiegel der Majestät Gottes und Bild seiner Güte ꝛc."

Vergleichen wir diese Stellen mit dem, was Paulus vom Sohne Gottes sagt. Dort wie hier wird ein gleiches Ausgehen von Gott erwähnt. Die Weisheit und der Sohn sind die Erstlinge vor aller Kreatur: *πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως*. Von jener, wie von diesem wird gesagt, daß die Schöpfung durch sie geschehen sey.

Die Weisheit ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*; sie ist *ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ*. Dasselbe wird 1, 15 des Kolos-

13) Psalm 2, 7. 8. 10. 11. 12.

14) Ps. 89, 27.

serbriefes und im Eingange des Hebräerbriefes vom Sohne Gottes gesagt.

Den Sohn Gottes bezeichnet der Apostel als Princip aller Tugend. In der oben angeführten Stelle aus Eccles. fährt die Weisheit fort: „Wie ein Weinstock trug ich wohlriechende, liebliche Früchte, und meine Blüthen sind wie herrliche, reichliche Frucht. Ich bin die Mutter der schönen Liebe und Furcht, der Erkenntniß und heiligen Hoffnung. Bei mir ist alle Gnade des Wandels und der Wahrheit, bei mir alle Hoffnung des Lebens und der Tugend".

Gesetzt, es wäre diese Weisheit nicht die persönliche in Gott, so wäre sie doch nur die Wirkung derselben. Sie müßte ein Princip haben. Die Tugend ist nur Eine, kann also auch nur ein Princip haben. Daraus folgt, daß Weisheit und Sohn Gottes identisch seyn müssen. Damit stimmen denn alle obigen Bezeichnungen zusammen. Der Unterschied ist nur der, daß seit der Inkarnation die Persönlichkeit der Weisheit oder des Sohnes Gottes noch bestimmter und ausdrücklicher ausgesprochen werden konnte.

Es frägt sich nun, wenn sich im alten Testament wirklich ein Unterschied in der göttlichen Persönlichkeit geoffenbart ward, ob dieses den Juden zum Bewußtseyn gekommen sey? — Dieses ist in der That der Fall; Zeugen sind die Targumisten und die Anhänger der Kabbalah.

Onkelos und Jonathan bezeichnen in ihren Schriften ein Wesen, das die Führung und Offenbarung des israelitischen Volkes vermittelt. Dieses ist die Memra, außer welcher noch die Schechinah erwähnt wird. Viele Stellen zeigen, daß sie beide persönlich gedacht haben. Die Stelle Numeri Targ. 23, 21: „Jehova ist mit ihm und das Geschrei des Königs ist mit ihm", wird gegeben mit: „die Memra Jehovas ihres Gottes ist zu ihrer Hilfe und die Schechinah Gottes ist unter ihnen." Wird das Wort auch für die gewöhnliche Rede genommen, so werden doch diese und die persönliche wohl unterschieden. So 5. Mos. 1, 32: „Und in dieser Rede habt ihr nicht geglaubt der Memra Jehovas, eures Gottes". Durch die Memra wird die Welt geschaffen; Gott schwört bei seiner Memra.

Zu I. Könige 18, 24 sagt Jonathan: „Ich will den Namen

des Herrn anrufen, dann wird er seine Memra senden und Feuer herabfallen lassen". Scharf ist die Lehre ausgesprochen zu Is. 6, 8: "Ich hörte die Stimme der Memra des Herrn"; Ezech. 5, 11: "Meine Memra soll dich nicht verschonen und ich selbst will mich deiner nicht erbarmen ꝛc." [15]).

Die Kabbalah hat Andeutungen der Trinität in Jezirah und Sohar. Sie nennen drei Grundsephiren, von denen die übrigen ausgehen. Ihnen entsprechen die drei Grundprincipien der Dinge, die drei Mütter. Bei dieser Dreiheit ist aber doch die Einheit festgehalten. "Es sind zwei", sagt der Sohar, "mit welchen sich eins vereinigt — und sie sind drei. Indem sie aber drei sind, sind sie nur Eins" [16]). Aus dem Trishagion bei Isaias schließt Rabbi Simon Ben Jochai auf drei Personen in der Gottheit, die er drei Sonnen, drei Fürsten ohne Anfang und Ende nennt. Auch von Rabbi Ibba sagt er, daß dieser 5. Mos. 6, 4 auf drei Personen gedeutet habe: Vater, Sohn, Geist. Dieses Geheimniß sollte aber nicht offenbar werden bis zur Zeit des Messias [17]).

Nach kabbalistischer Lehre wäre es die Cochmah, welche der Sapientia, dem Sohne entspräche. Auch von den Essenern sagt Epiphanius, daß sie eine Trinität angenommen hätten; daß sie aber den Sohn als männliches, den heiligen Geist als weibliches Princip verehrten [18]).

Die alexandrinische Theosophie oder speziell die Lehre Philos

---

15) Cfr. Ochs: die johanneische Logoslehre, und Köster: die Trinitätslehre in der vorchristlichen Zeit, besonders in der Kabbalah. Ebenso Staudenmaier: Dogmatik. II. 484 ff.

16) Staudenmaier a. a. O.

17) Ibidem.

18) Daß der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen auch in der Trinitätslehre eingeführt werde, ist natürlich, sobald die Religion selbst in das Naturgebiet herabgesunken ist. Daher kann man diese Art von Trinität sehr häufig im Heidenthum finden. Es könnte dieses auch schließen lassen, daß die essenische Religion nicht supranatural, sondern magischer Naturkult gewesen sey. Hier haben dann auch ihre mystischen Tänze einen Platz.

hat im Grunde dieselben geschichtlichen Prämissen, wie das Christenthum: die spekulativen Ahnungen der Philosophie und die Offenbarung des alten Testamentes. Der Unterschied von beiden ruht aber nun darin, daß jene wesentlich auf der Stufe der älteren Entwicklung stehen bleibt, sich über dieselbe nicht zu erheben vermag: während dieses auf höherer, vollendeter Offenbarung ruht und im klaren Lichte sieht, was jene nur geahnt hat. Bei Philo sind die Resultate der alten Bildung durch Mischung verbunden; in Christo haben sie ihre göttliche Lösung gefunden.

Theosophie und Christenthum standen sich nun in Paulus und den Irrlehrern gegenüber. Sie hatten sicher Einheitspunkte. Im Allgemeinen waren gewiß auch die Irrlehrer mit der Trinitäts- und Schöpfungslehre vertraut; freilich in ihrem Systeme. Diese gehörte aber kaum zu den eigentlichen Streitpunkten. Diese drehten sich vielmehr um die Anthropologie und zwar den ethischen Theil derselben. Es gehört zum Wesen des Irrthums, daß er nie fest und sicher ist, stets schwankt und von einer Seite sich zur andern neigt. War dieses bei der Trinitätslehre der Irrlehrer der Fall, so war der Sache gedient, wenn Paulus die Wahrheit in einfacher, präciser Weise darlegte. War kein besonderes Interesse vorhanden, sie zu läugnen, so konnte sie sich aus sich Geltung verschaffen. Ihre christliche Darstellung mußte sich dem Bewußtseyn als die richtigere darstellen. Geläugnet konnte sie nur werden, wenn die Irrlehrer diesem ihren Bewußtseyn oder ihrem ganzen Systeme widersprachen. Damit hatte aber die Wahrheit schon gesiegt.

Von diesem Gesichtspunkte aus fassen wir nun die Darstellung der Gottes- und Schöpfungslehre, die Paulus vom 12. bis 17. V. gibt, und womit er sich hauptsächlich an die spätere des Johannes anschließt.

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie er in V. 12 u. 13 die Thätigkeit des Vaters in der Versöhnung von der des Sohnes unterscheidet. Dieser vollzieht sie, heiligt und stiftet das Reich der Gnade. Jener entreißt uns dem Reiche des Satans und versetzt uns in das des Sohnes seiner Liebe.

Beide Thätigkeitsformen sind aber auf ein und denselben Zweck gerichtet, haben also hierin einen Einheitspunkt ihrer Verschiedenheit.

Beide müssen aber auch absolut seyn, weil sie alles Relative ihrer Wirkung unterziehen. Wir machen daraus folgenden Schluß.

Der Wille ist der Ausdruck des Wesens; die Gleichheit des Willens setzt die des Wesens voraus. Es ist unmöglich, daß Personen verschiedenen Wesens gleichen Willen haben.

Eine bloß relative Einheit des Wesens ist zwischen Vater und Sohn nicht möglich, weil ihre That absolut ist, was Absolutheit des Subjekts, also des Wesens voraussetzt. Zwei absolute Wesen sind aber nicht möglich, weil die Behauptung dieses Satzes eine contradictio in adjecto in sich schließen würde. Wären zwei Wesen absolut, so hätte das Eine seine Grenze am Andern, wäre also begrenzt, also nicht mehr absolut.

Es können also die beiden Thätigkeitsformen nicht wesentlich verschieden seyn: sondern sie setzen die Einheit des Wesens voraus. Ihr Unterschied liegt in dem der Personen. Die Thätigkeit des Vaters, das Versetzen der Kreatur in's Reich seines Sohnes setzt Bewußtseyn und Willen voraus. In diesen beiden Momenten aber ruht das Charakteristische der Persönlichkeit. Es ist also die Thätigkeit des Vaters eine persönliche, der Vater Person.

Ist nun der Vater Person, so muß es auch der Sohn seyn, da er Gleichbild des Vaters εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου ist. Wäre er es nicht, so wäre er nicht mehr Gleichbild. Er kann aber auch nicht bloß relatives Gleichbild seyn, weil das Wesen beider ein Absolutes ist.

Vater und Sohn sind also Personen, die im Wesen Eins sind. Weil sie aber nicht persönlich Eins sind: so ist auch die Aeußerung der wesentlich Einen Thätigkeit persönlich verschieden.

Dieser Schluß aus der Thätigkeit wird auch durch die Ausdrücke: Vater und Sohn bestätigt. Wir können sie uns nicht anders als persönlich denken; beide sind aber auch dem Wesen nach gleich. Sohnseyn ist — Gezeugtseyn; dieses aber Wesensmittheilung.

Doch muß der Unterschied endlicher von absoluter Zeugung wohl unterschieden werden. Jene fällt in die Zeit; diese außer dieselbe.

Dieſe iſt ein ewiger Akt, in dem es kein Vorher und Nachher gibt. So iſt der Sohn von Ewigkeit gezeugt; ſein Seyn eine ewige Zeugung. Weil dieſes, ſo iſt der Sohn zwar als Gezeugter perſönlich ewig vom Vater verſchieden, aber nie weſentlich getrennt. Würde eine ſolche Trennung, alſo ein Abſchluß gedacht, — ſo würde die Zeit in die Ewigkeit verſetzt, alſo ein Widerſpruch ausgeſprochen.

Erläuternd mag hier die Parallele Hebr. 1, 3 eintreten, wo der Sohn bezeichnet wird als ἀπαύγασμα τῆς δοξῆς καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (scilic. τοῦ πατρός). Die Vulgata gibt die Stelle mit: splendor gloriae et figura substantiae ejus.

Der Glanz des Lichtes iſt weſentlich Licht; doch wieder etwas vom Lichte Verſchiedenes; ſtets vom Lichte erzeugt. Es iſt kein Licht ohne Glanz, kein Glanz ohne Licht. Wie der Glanz des irdiſchen Lichtes von dieſem, ſo iſt der Sohn der Abglanz des Vaters, ἀπαύγασμα τῆς δοξῆς αὐτοῦ. Der Sohn iſt aber auch χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, d. h. das Weſen, das im Vater iſt, iſt auch im Sohne ausgedrückt.

Johannes beginnt ſein Evangelium: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

Der Logosbegriff iſt mit dem des Sohnes Gottes identiſch.

ἐν ἀρχῇ nun drückt die Ewigkeit aus, da dieſer Anfang ſchon vor dem Anfange der Zeit iſt, die mit der Schöpfung beginnt, die erſt in V. 3 gelehrt wird. πρὸς drückt die lebensvolle, geiſtige Beziehung aus [19]). Dieſe iſt eine perſönliche. Unterſcheiden wir nun hier die doppelte Beziehung in Θεὸς, ſo iſt es im erſten vom Vater — alſo der Perſon, im zweiten vom Weſen zu verſtehen. Das letztere verlangt die Satzconſtruction. Iſt dieſes der Fall, ſo kann der Sohn nicht mit dem Vater identificirt werden. Es iſt alſo die Gottheit des Sohnes, des Logos ausgeſprochen. Dieſer ſteht aber als Gott — Gott dem Vater gegenüber, mit ihm in perſönlicher Beziehung — πρὸς τὸν Θεόν. Es iſt alſo auch hier von Gleichheit

19) Cfr. Cyrill. Alex. Comment. in Joh. l. 1, c. 1.

des göttlichen Wesens und Verschiedenheit der Personen die Rede[20]). Es stimmt also diese Lehre ganz mit der des Paulus an unserer Stelle überein. Die Kirche ferner hat diese Lehre stets als die ihrige betrachtet und in Symbolen ausgesprochen. Das apostolische scheidet einfach Vater und Sohn. Näher drückt sich das nicänische aus: Wir glauben an Einen Gott, den Vater ꝛc. und an Einen Herrn Jesum Christum — τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογένη, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός etc. Um jedes Mißverständniß auszuschließen, nennt es den Sohn ὁμούσιον τῷ πατρί und anathematisirt Alle, die das Gegentheil lehren würden.

An diese schließen sich die übrigen Symbola. Keines aber hat die Lehre schärfer ausgesprochen, als das Symbolum Quicunque, das sogenannte Athanasianische:

„Dieß aber ist der rechte christliche Glaube, daß wir Einen Gott in drei Personen und drei Personen in Einer Gottheit verehren, ohne daß wir entweder die Personen mit einander vermengen, oder das göttliche Wesen zertrennen.

Denn eine andere Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes und eine andere die des heil. Geistes. Und doch ist die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes nur Eine, gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät.

Was (qualis) der Vater ist, das (talis) ist der Sohn und der heil. Geist ꝛc.“[21]).

Alius et alius et alius — non vero aliud et aliud et aliud.

Doch, um wieder auf unsere Stelle zurückzukommen, die Kirchenlehre sagt auch von einer dritten Person, die Paulus nicht erwähnt hat, dem heil. Geiste. Dieser tritt in den heil. Schriften

---

20) Hieher gehören dann auch die Selbstzeugnisse Jesu von der Göttlichkeit seiner Person: Joh. 4, 25. 26. Math. 11, 3 — 5; Luc. 4, 16 — 21. Joh. 8, 12. 58. Joh. 9, 35 — 37 ꝛc. Ebenso die Zeugnisse der Apostel.

21) Symb. Athanasianum, bei Denzinger: Enchiridion S. 43.

ziemlich in den Hintergrund [22]). Wie ist dies zu erklären? Gregor von Nazienz gibt einen Grund an [23]). Es tritt aber noch der hinzu, daß im alten Testament eine klare Offenbarung der Trinität doch noch nicht gegeben war, das neue Testament aber hauptsächlich die des Sohnes zum Gegenstande hat. Wir wissen von Gott aus seine Thaten. Die Versöhnung ist die des Sohnes; die Lehre von der Versöhnung mußte daher auch ihn am meisten berücksichtigen. Von dem heil. Geiste konnte dieses in der Kirche mehr der Fall seyn, weil sie ihn fühlte, sich von ihm getragen wußte.

Dann ist mit der Lehre vom Vater und Sohne auch die vom heil. Geiste bereits mitgesetzt, da er auch real in ihnen enthalten, aus ihnen hervorgeht.

Paulus endlich an unserer Stelle hatte schon darum keinen Grund seiner zu gedenken, weil er in keiner Beziehung zu dem stand, was er nachweisen wollte. Er hatte auch den Vater kaum erwähnend berührt, als er auf den Sohn übergeht und nun darlegt, was dieser sey und wie er im Verhältnisse zur Welt stehe. Und selbst hier ist ihm nur darum zu thun, die anthropologische Bedeutung seiner Inkarnation darzuthun.

Mit dem Satze, daß Christus der πρωτότοκος πάσης κτίσεως sey, geht nun Paulus auf dessen Verhältniß zur Schöpfung über. Offenbar war er dadurch in eine Beziehung zu derselben gesetzt.

---

22) Doch nicht, daß er unerwähnt bliebe: Die heil. Jungfrau wird vom heil. Geiste überschattet; der Geist erscheint bei der Taufe; der Geist führt Christum in die Wüste, wird verheißen, kommt am Pfingstfeste über die Jünger ꝛc. Cfr. Gregor Naz. Orat. 31, 29.

23) Gregor Naz. Orat. 31, 26: „Das alte Testament verkündigt den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das neue Testament verkündet den Sohn und deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht hinlänglich erkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geistes, um mich kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden".

Fassen wir das Wort in seiner Grundbedeutung: Erstgeborner, was im Orient so viel als Herr aller Uebrigen bedeutet, so wäre er, wenn auch mit Herrschaft begabt, doch den geschaffenen Wesen in gleiche Linie gestellt, wenn diese gleichfalls als Kinder Gottes betrachtet würden. Eine Seite der Aehnlichkeit ist da. Wie dem Geschaffenen die Aseität nicht zukommt, so auch nicht dem Sohne.

Aber das Gezeugtseyn des Sohnes von Ewigkeit ist wesentlich verschieden von dem Geschaffenseyn der übrigen in V. 16 bezeichneten Wesen: jenes ist Wesenssetzung, dieses bloße Kraftäußerung.

Das Wort πρωτότοκος konnte auch den Irrlehrern bekannt seyn; der Ausdruck ist älter als das Christenthum. Es findet sich schon im alten Testamente. Philo nennt den λόγος wie εἰκών. so πρωτόγονος, was so viel ist als πρωτότοκος. Die Rabbinen, die sich sicher nicht der pauliniſchen Theologie anbequemten, nennen Gott, sofern er Schöpfer aller Wesen ist, πρωτότοκος — primogenitus. Von den Kabbalisten wurde der Messias mit dem Namen bezeichnet. R. Moscheh bezeichnete damit die Sephira Krone; andere die Cochmah. „Attamen et Rabbi Moscheh nomen primogeniti ad Cochmah refert et ad Malchuth. Cochmah est primogenitus inter omnia, quae sub classem emanationum pertinent.“

Die Cochmah ist die Sap. des alten, der Logos des neuen Testaments. Allein ihr Begriff wird durch die kabbalistische Emanationslehre verwischt. Weil der Schöpfungsbegriff nicht rein erhalten wurde, mußte auch der der Erstgeburt in ein falsches Licht gestellt werden.

So sehen wir also die im alten Testament angedeutete, vom spek. Judenthum verwischte Lehre im Christenthume auf ein festes Verhältniß zurückgeführt.

Um sie aber nun näher kennen zu lernen, müssen wir die Erläuterungsversuche der Kirchenväter anführen. Zunächst betonen sie das πρὸ in πρωτότοκος.

Justin M. erklärt es mit πρωτότοκος πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων.

Chrysostomus ſagt: *πρωτότοκος οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς, ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν.*

Theophylact argumentirt ganz richtig, ſchon der polemiſche Zweck des Apoſtels mache dieſe Bedeutung nothwendig: *ἵν μὴ νομίσωσιν, ὅτι νεώτερός ἐστι τῶν ἀγγέλων.*

Er wolle ja zeigen: *ὅτι πρὸ πάσης τῆς κτίσεως ἔστιν ὁ υἱὸς οὐκοῦν καὶ τῶν ἀγγέλων πρότερος, καὶ οὕτως, ὥστε καὶ αὐτὸς ἔκτισεν αὐτούς.*

Die Arianer urgirten die Stelle, um daraus die Geſchöpflichkeit des Sohnes zu erweiſen. Da hält ihnen Baſilius in ſeiner Schrift gegen Eunomius die Inconſequenz vor, das *πρωτότοκος* in V. 15 anders, als in der Parallele V. 18 zu faſſen. Werde der Sohn deßhalb *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* genannt, *διὰ τὸ αἴτιος εἶναι τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, οὕτω καὶ πρωτότοκος κτίσεως διὰ τὸ αἴτιος εἶναι τοῦ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν τὴν κτίσιν*[24]).

Mit Recht wies man ferner darauf hin, daß *πρωτότοκος* nicht = *πρωτοκτισθεὶς* ſey. Beachtet man ferner V. 17, ſo ſtellt ſich der Sinn ganz deutlich heraus. Er iſt vor Allem *πρὸ πάντων* — kann alſo nicht mehr dazu gehören.

Das vorausgeſetzt, konnte Paulus den 16. Vers als Begründung einführen: „weil in ihm Alles erſchaffen iſt, was im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unſichtbare, ſeyen es Thronen, oder Herrſchaften, oder Fürſtenthümer oder Gewalten“. —

ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἄρχαι, εἴτε ἐξουσίαι. Alles iſt durch ihn und in ihm erſchaffen und Er iſt vor Allem und Alles beſteht in ihm: *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.*

Das erſte *ἐν αὐτῷ* in V. 16· iſt mit dem in V. 17 parallel und darf nicht mit *δι' αὐτοῦ* verwechſelt werden. In Gott, als

---

24) Contra Eunom.

absolutem Urgrund, ist und ruht Alles; in ihm leben, schweben und sind wir. Das hat Paulus hier zunächst andeuten wollen.

Die Vermittlung der Schöpfung durch den Sohn Gottes ist erst mit δι' αὐτοῦ gegeben. Im Ganzen sind es nun drei Beziehungen, in denen er zur Welt steht. Er ist als Gott mit Urgrund, in dem sie ruht; er ist als göttliche Person ihr Vermittler, seiner Person und seinem Wesen nach ihr Ziel — sie ist geschaffen εἰς αὐτόν.

Was die Schöpfung durch ihn betrifft, so muß die Lehre erläutert werden. In der Regel wird der Vater als Schöpfer bezeichnet. In der Genesis sind die Personen nicht geschieden, wenn auch in dem: „Laßt uns machen" die Trinität angedeutet ist. Dagegen deuten andere Stellen den Vater als Schöpfer an: „Wir haben nur Einen Gott und Vater, von welchem alle Dinge sind." „Herr Gott und Vater meines Lebens." „Ist er nicht der Vater, der dich bereitet hat?"

Die vielleicht bestreitbare Beweiskraft dieser Stellen wird verstärkt durch die aller Symbola, in denen stets der Vater als Schöpfer genannt ist.

Dagegen finden wir bei Paulus, Johannes, im Hebräerbrief die Lehre, daß durch den Sohn Alles geschaffen sey.

Der Grund liegt in der Wesenseinheit der göttlichen Personen; bei Allem, was die Eine thut, ist auch die Andere thätig. Herrscht auch die Thätigkeit Einer Person vor, so ist die der andern nicht getrennt davon.

Eine weitere Lösung gibt uns Paulus selbst I. Korinth. 8, 6. Dort ist nämlich die beiderseitige Wirksamkeit geschieden: nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo (ἐξ οὗ τὰ πάντα) omnia; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum.

Der Vater ist es also, der den Schöpferwillen übt, der Sohn, der ihn ausführt; jenem können wir die Stofffetzung, diesem die Stoffbildung zuschreiben.

Außer der Bezeichnung für den Sohn — als Logos, Weisheit, und der Schilderung, die die letztere von sich selbst gibt, scheint

dieser Grundgedanke auch im Worte κτίζω selbst zu liegen. Seine Grundbedeutung ist des Bildens. Wohl wird und ist es auch vom unmittelbaren Schaffen gebraucht; aber hier treffen ja Bildung und Setzung stets zusammen.

Daß unter den θρόνοις etc. Engelklassen zu verstehen seyen, ist aus dem ganzen Gedankengange des Briefes zu erweisen. Uebrigens finden sich diese Bezeichnungen stets in der Eintheilung der Engelshierarchie. Wir können hier vom Mittelalter zurückgehen auf Johannes Damascenus, Dionysius den Areopagiten, die Gnostiker, bis zu Paulus. Eine solche traditionelle Lehrreihe ist gewiß nicht ohne Grund entstanden. Bei Paulus findet sich die nämliche Lehre Ephes. 2, 2; 3, 10. Diese sind wieder im Einklange mit Petr. 3, 22.

Dazu kommt die unabweisbare historische Thatsache des allgemein verbreiteten, ausgebildeten Engelglaubens, wie wir sie in der Einleitung angeführt haben.

Alle diese Geschöpfe haben aber, wie ihren Grund, so ihr Ziel in Gott und Christus.

Der Mensch wird bedeutungsvoll Mensch Gottes genannt — ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ. Der Drang nach diesem Ziele ist der Natur eingeprägt, wesentlich damit verknüpft; daher finden wir Stellen, wie Ps. 42, 3: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.“ „Suchet mich, so werdet ihr leben.“ Amos 5, 4; 6, 14. „Keiner von uns lebet sich selber und keiner stirbt sich selber; leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn“ u. s. w. Röm. 14, 7. 8. Dazu gehören noch Stellen, die uns auffordern, uns selber zu sterben, um unser Ziel in Gott zu erreichen. Gleich wichtig sind Joh. 17, 3. 17. Jacob. 1, 17. Math. 19, 17.

Die bekannte Stelle Augustins in seinen Confessionen: „Meine Seele findet nicht Ruhe, bis sie ruht in dir, o Gott“, zeigt auf einfache Weise den großen Grundgedanken. Anselm führt ihn in seinem Monologium viel weiter aus. Er zeigt, wie alle unsere Thätigkeiten und Kräfte auf Gott, als unser Ziel, gerichtet werden müssen: Clarum est, — rationalem creaturam totum suum posse et velle

ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum cognoscit se habere. Nam creanti se debet hoc ipsum, quod est. Zugleich weist er hin auf das credere in Deum, das die Wurzel alles Strebens, das Streben (tendere) aber selbst schon in sich habe [25]).

Führen wir noch eine Stelle aus Thomas Aqu. an. Alle Wesen sind zum Glücke berufen; insoferne sie aber das Glück genießen, nehmen sie Antheil an Gott: Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participias Dei similitudinem [26]).

Also Alles nimmt Theil an Gott und strebt Gott als Ziel zu, erwartet von ihm seine Seligkeit: die vernünftige und unvernünftige Natur, Engel, Mensch und Naturleben. Seyn und Seligkeit ruht also auf Gott; beide sind in ihm und durch ihn. Aber auch die Führung zu ihn hängt wieder von ihm selbst ab.

So konnte der Apostel sagen: ἐν αὐτῷ τὰ πάντα etc. ἐκτίσθη, καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Er bedarf der Schöpfung nicht, weil er war vor ihr, πρὸ πάντων; sie aber seiner, weil Alles — τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Verhältniß des Sohnes Gottes zur Kirche.

Die im Schöpfungsplane gewollte und grundgelegte Einigung der Kreatur mit Gott war aber bei den freien Wesen an die Freiheit gebunden. Diese hatte sich nicht allgemein dafür entschieden. Auch die Menschheit hatte in Adam, ihrem Stammvater, gesündigt und der Same dieser That hatte sich reichlich fortgepflanzt. Nur schwach schimmerte noch das gesetzte Ziel im menschlichen Bewußtseyn durch, und selbst wo dieses geschah, hatte die Pest des Sitten-

25) Anselm Monolog. 72. Cfr. Hasse: Anselm v. Canterbury. II, 175 ff.
26) Summa cfr. Maret. Theodicée. 287.

verderbnisses den Gedanken angefressen: so im Zagreuskulte, im Genusse der heidnischen Opfer, im Somatrank der Arier.

Die wahre Einigung mit Gott wäre zugleich eine Einigung mit seinem Willen gewesen, wie er sich auf natürliche und übernatürliche Weise aussprach. Sie hätte alle Verhältnisse durchdringen, Natur und Freiheit, Gott und Menschheit und diese mit der übrigen Kreaturwelt versöhnen müssen. Gottes Wille ist eben nicht etwas bloß Abstractes, sondern Wirklichkeit und eben deßhalb auch die Einigung mit ihm.

Die vorchristliche Zeit konnte aber dieses Ziel um so weniger erreichen, als sie das Resultat der Sünde in Bewußtseyn und Wirklichkeit nicht aufzuheben vermochte. Es waren geschaffene, gottgesetzte Gesetze verletzt, und um sie wieder herstellen zu können, war, wie schon gesagt worden ist, Gott selbst nöthig. Und war dieses geschehen, so mußte sich Gott selbst noch zur Kreatur herablassen, mußte sich zur Einigung mit ihr hingeben. Denn diese, d. i. die Religion, ist ein freies Liebesverhältniß. Gott hat sie so geordnet, daß sie nicht einseitig vollzogen werden kann. Wie er selbst die Freiheit nicht aufhebt, so kann auch die Kreatur ihn nicht aus sich zu sich herabziehen.

So aber blieb Haß und Zwiespalt in der alten Welt. Die guten, mit Gott geeinten Geister des Himmels haßten die Sünde, wie Gott, der Heilige, sie haßte; es war also die sündhafte Menschheit auch nicht Gegenstand ihrer Liebe. Die bösen aber sind Menschenmörder von Anbeginn und brauchten ihre höhere Naturbegabung dazu, ihre despotische Herrschaft den Sclaven der Sünde recht fühlbar zu machen. Das Bewußtseyn ist aber stets der Ausdruck concreter Verhältnisse. So lag auch die Demuth den Engeln gegenüber sehr nahe und mußte sich folgerecht zum Engelkulte gestalten.

Der Haß der Menschheit in ihren Gliedern ist auch im Kolosserbriefe angedeutet. „Nun leget ab“, ruft der Apostel, „Zorn, Erbitterung, Bosheit, Lästerung, unehrbare Rede eures Mundes — belüget einander nicht, sondern ziehet aus den alten Menschen mit seinen Werken — und ziehet den neuen an, der da erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde dessen, der ihn erschaffen hat, wo nicht

Heide noch Jude, nicht Beschneidung noch Vorhaut, nicht Barbar und Scythe, nicht Knecht und Freier ist, sondern Alles und in Allem Christus."

In dem letzten Verse ist auch in festen Zügen das Verhältniß gezeichnet, in dem die Völker zu einander standen. Jeder Fremde galt als Barbar, fremd- und feind-seyn galt als identisch. Der Beschnittene verachtete den Unbeschnittenen; der Gebildete den Ungebildeten; der Knecht war nichts anderes als Werkzeug.

Die Verkehrung aller Lebensverhältnisse vor Christus ist historische Thatsache. Für die Zeit unmittelbar vor seinem Erscheinen sind uns die Bruchstücke der Kunst und Literatur, sind Pausanias, Seneca, Flavius Josephus ꝛc. ebenso unverwerfliche Zeugen wie Paulus [27]).

Mortificate, sagt dieser 3, 5 unseres Briefes, mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et avaritiam, quae est simulacrorum servitus, propter quae venit ira Dei super filios incredulitatis; — in quibus et vos ambulastis aliquando cum viveretis in illis.

Dieses „et" schließt so das frühere Leben der Kolosser an das der ganzen damaligen Zeit. Sie waren größtentheils Heiden gewesen, wie aus 2, 11 des Briefes hervorgeht. Das Bild des Heidenthums aber hatte Paulus im Römerbriefe in seinem ganzen Zusammenhange entworfen.

Quia, sagt er dort 1, 21, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt: sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria

27) Pausanias: Graeciae descriptio. 1, 8. c. 2. Seneca: de ira I, 2. c. 8. Augustin: de civit. Dei, lib. II. Joseph. de bello Jud. 1. 5. c. 13. §. 6. c. 10 etc.

cordis eorum, in immunditiam: ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis: qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium: et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.

In der Kirche Jesu Christi soll die unglückliche Schmach der Menschheit aufgehoben werden; es soll die Reinheit des Lebens mit der Erkenntniß Hand in Hand gehen und die Einigung mit Gott sich vollziehen. Heiligung des Sinnes, Heiligung des Wandels wird durch die Kirche in der religiösen Einheit vermittelt. Das ist die große That Gottes: et vos cum essetis aliquando alienati et inimici sensu operibus malis: nunc autem reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem, exhibere vos sanctos et immaculatos et irreprehensibiles coram ipso.

Auf den Erweis dieses Satzes strebte Paulus hin. Um ihn klar zu machen, hatte er den göttlichen Schöpferwillen entwickelt, daß Alles geschaffen sey zur Einigung mit ihm — εἰς αὐτόν.

Zu diesem Ende nun stellt er auch die Erreichung dieses Zieles in der Kirche, das Verhältniß des Sohnes Gottes zu dieser dar. Der ganze vorausgehende Theil seiner Argumentation ist nur die nothwendige Prämisse dazu. Die Kirche soll als Verwirklichung des bei der Schöpfung Gewollten und Grundgelegten gelten. Damit ist dann zugleich der Nerv seiner Polemik gegeben. Was Gott will und gewollt hat, das ist Pflicht des Lebens. Alles Andere ist nur subjektive Willkür und Verkehrung natürlicher Ordnung. So das: ne tetigeritis, ne gustaveritis, neque contrectaveritis. Das verletzt selbst schon die göttliche Ordnung und ist daher — weit entfernt, etwas Gutes zu seyn — in interitum ipso usu. Es hat zwar den Schein von Weisheit, ist aber nur der Deckmantel des Hochmuths und fleischlichen Sinnes. Das Princip des Christenthums ist: exhibere omnem hominem perfectum in Jesu Christo.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachten wir nun den 18. V.:

„Und Er ist das Haupt des Leibes der Kirche, er, der da ist der Anfang, der Erstgeborne aus den Todten: damit er in Allem den Vorrang habe.“

Καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας,

ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς προτεύων.

Das καὶ αὐτός ist Anknüpfung an das Vorausgehende, das Zeugniß des Apostels für die Gottheit Jesu Christi. In einem einfachen Worte ist das Bekenntniß des Petrus ausgedrückt: Du bist der Sohn Gottes. Denn daß hier nicht mehr vom Sohne Gottes vor der Inkarnation, sondern von dem Erschienenen, dem Gottmenschen die Rede sey — erhellt ebenso aus der Bezeichnung ἀρχη sc. ἐκκλησίας, als aus dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.

Was das Wort ἐκκλησία betrifft, so kommt es schon im alten Testamente vor. Die Septuaginta übersetzt damit den Ausdruck: Volk Gottes קְהַל יְהוָה [28]). Es ist der Inbegriff der Glieder, die Gott als die seinigen auserwählt, in sein Reich berufen hat. Das Judenthum war das Volk Gottes, gewissermaßen die Kirche der vorchristlichen Zeit. Zum σῶμα τῆς ἐκκλησίας gehört es aber nur, soferne es in die christliche, die Kirche Jesu Christi eingegangen ist. Bähr sieht in der Bezeichnung σῶμα und κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας eine polemische Tendenz. Die Verbindung mit dem Vorausgehenden und die große Rolle, die bei den Kabbalisten das Bild von Haupt und Körper spielt, bestätigt ihm seine Ansicht. Die letztern nämlich stellten die Gesammtheit aller Emanationen unter der Form des aus vielen einzelnen, zusammenhängenden Gliedern bestehenden Körpers vor. Daß sie der höchsten und obersten Emanation die Stelle des Hauptes anwiesen, folgt von selbst. Denn wie durch das Haupt alle Glieder zu Einem von ihm regierten Ganzen verbunden sind, so durch den Erstgebornen alle einzelnen aus ihm emanirten Geister. Da bei den Kabbalisten der Adam Kadmon der Messias war, so sprachen sie denn auch wohl von einem Körper dieses Messias, der aber kein materieller, menschlicher, sondern ein idealer, nur gedachter war, indem er aus den einzelnen Emanationen als Gliedern bestand.

Wir dürfen übrigens die polemische Tendenz nicht zu sehr urgiren, da sonst den Christen an reeller Belehrung wenig übrig blei-

28) Cfr. Numeri 16, 3. 20, 4.

den möchte. Mir scheint mit dem σῶμα τῆς ἐκκλησίας ein speziell christlicher Gedanke gegeben. Die Kirche soll damit zunächst als eine organische, als Lebensorganismus dargestellt werden, der sein Lebensprincip in Christus, dem Sohne Gottes hat. Das Bild des Leibes für diesen Gedanken liegt sehr nahe. Wenn es daher auch von Andern gebraucht wird, so folgt daraus nicht, daß dann darauf Rücksicht genommen worden seyn müsse. Der Mikro- und Makrokosmus ist ja fast so alt als die Philosophie. Zur Erläuterung der Idee sey es mir aber nun erlaubt auf V. 24 und 22 überzugehen.

Im erstgenannten Verse sagt der Apostel, daß er sich freue in seinen Leiden für sie, und daß er so erfülle, was abgehe am Leiden Christi, in seinem Fleische für den Leib Christi, der die Kirche ist. Hier ist also diese gleichfalls ideel als Christi Leib, als christlich-socialer Lebensorganismus gefaßt.

Zwischen dem 18. und 24. Vers liegt aber noch einmal der Ausdruck: Leib Christi und zwar mit der nähern Bezeichnung: σῶμα — τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Es wäre nun natürlich, σῶμα hier als wirklichen Leib zu fassen und die Stelle zu geben: nun aber hat Gott euch versöhnt im Leibe seines Fleisches durch den Tod, euch heilig und unbefleckt und untadelhaft zu machen vor ihm. Allein der Tod ist ja nicht bloß Sache des Fleisches: als Trennung des Leibes und Geistes ist wesentlich auch letzterer dabei betheiligt. Als Substanz wird im Tode auch der Körper nicht vernichtet — so wenig als der Geist. Das Aufgeben der bisherigen Lebensform trifft aber beide.

Das hat nun den Erklärern einige Schwierigkeit gemacht; insbesondere da der Ausdruck sonst nicht vorkommt. Calvin sieht darin wenigstens eine locutio in speciem absurda; Schultheß findet sogar Vergnügen daran, ihn für „unsinnig“ zu erklären.

Offenbar macht die Schwierigkeit nur das: carnis — σαρκὸς αὐτοῦ. Ist dieses erklärt, so hat weder das σῶμα noch der θάνατος eine solche. Daß der Tod Christi das versöhnende Princip sey, ist ja allgemeine Lehre.

In 1. Korinth. 10, 16 sagt nun Paulus, wo er das Geheimniß der Eucharistie erörtert:

„Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn? Deswegen sind wir Viele Ein Brod, Ein Leib wir Alle, die wir von Einem Brode genießen.“

„Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστι; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.“

Die Kirche ist also hier Ein Leib, weil sie von Einem Brode genießt; dieses Brod aber der Leib Jesu Christi; der Kelch, von dem wir trinken, sein Blut. Die Kirche ist also nicht bloß ein idealer Leib, sondern auch ein wirklicher, weil sie Theil hat an dem Einen wirklichen Leib.

Daß aber in V. 22 dieser darunter zu verstehen sey, scheint sich auch in der weitern Fortführung des Gedankens zu bestätigen.

Das Geheimniß, das vor dem Eintritte des Christenthums verborgen war im Rathschlusse Gottes, ist nun den Heiligen offenbar geworden, welchen Gott kund thun wollte den Reichthum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden, welches ist Christus, der in Euch ist, die Hoffnung zur Herrlichkeit: ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.

Das Geheimniß, von dem die Rede ist, ist das ganze Versöhnungswerk Jesu Christi. Es kann also auch bei dem „Χριστὸς ἐν ὑμῖν“ nicht bloß von der ethischen Beziehung die Rede seyn, daß wir in ihm, wie Allioli sagt, umgewandelt werden; so denken und handeln, wie er gedacht und gehandelt hat. Wer erlaubt uns denn einen Tropus anzunehmen, wo eine wirkliche Thatsache da ist? Christus ist durch die Eucharistie in uns ἐν ἡμῖν seiner Gottheit und Menschheit nach, was freilich das ethische Verhältniß voraussetzt.

So können wir also nun das καὶ ὑμᾶς — νυνὶ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου so fassen: er hat euch versöhnt in der an seinem Leibe theilnehmenden Kirche durch seinen Tod. So ist also das σῶμα V. 18, 22 u. 24.

stets in gleicher Bedeutung zu nehmen. V. 22 gibt uns aber nun ein neues Verhältniß der Kirche zu Christus an.

Da nun auch die menschliche Natur dieselbe, die Menschen unter einander natürlich verknüpft sind und ein Einiges Ganze bilden, so gestaltet sich nun die Kirche auf dreifache Weise.

Die Kirche bildet erstens einen natürlichen Organismus. Hier ist sie zwar von den außer ihr stehenden Menschen nicht geschieden, unterscheidet sich von diesen aber doch dadurch, daß in ihr die Naturordnung am vollkommensten durchgeführt ist.

Die Kirche ist zweitens ein sittlicher Verband. Alle ihre Glieder durchdringt ein und dasselbe Bewußtseyn, derselbe Wille. Beide können zwar im Einzelleben in verschiedenen Graden durchgeführt seyn, aber nichts desto weniger sind sie allen lebendigen Gliedern vorhanden. Bewußtseyn und Wille streben aber darauf hin, den in Natur und Offenbarung gegebenen Gesetzen nachzukommen, im göttlichen Willen sich zu einigen.

Die Kirche ist drittens ein sakramentaler Verband. Die in der Natur und Schöpfung grundgelegte, in der Ethik angestrebte Einheit ist hier mystisch vollzogen. Die Kirche ist in Gott und Gott in der Kirche.

Nach allen drei Richtungen ist nun Christus das Haupt: κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. Er ist es in der ersten als Schöpfer aller Wesen. Diese ruhen in ihm, sind durch ihn, verdanken Seyn und Leben seiner Gnade. Und zwar ist er hier das Haupt seiner göttlichen Natur nach.

Seiner göttlichen und gottmenschlichen Natur nach ist er es in der zweiten. Sein Wille ist es, der sich in Natur und Leben ausspricht; seine Gnade, die die Kreatur zur Befolgung desselben treibt und leitet. Endlich hat er durch seine gottmenschliche Offenbarung uns diese Gesetze durch Wort und Beispiel am klarsten und vollkommensten ausgedrückt, die Menschen zum Leben nach ihnen gemahnt und begeistert.

Er ist das Haupt der dritten Richtung, da es sein Leib und sein Blut ist, was er uns in der Eucharistie vermittelt. Hier ist er Haupt bloß seiner gottmenschlichen Seite nach. Hier einigt Gott-

heit und Menschheit, Geist und Natur mit Geist und Natur. Am vollkommensten geschieht dieses im eucharistischen Opfer, auf eben dieselbe Weise aber in allen übrigen Sakramenten. Diese Einigung ist die höchste, die Gott geben, die Religion vermitteln kann. Nach allen drei Beziehungen ist er aber auch ἀρχή; dieses ist schon im Vorausgehenden eingeschlossen.

Das Wort ἀρχή bedeutet ebenso: Anfang, als Princip. Anfang nun des Naturlebens ist er als Schöpfer [29]). Man könnte auch noch das πρωτότοκος πάσης κτίσεως dazu nehmen im Begriffe der Aseität. Er ist zwar nicht πρωτοκτίσθεις, aber vom Vater erzeugt, wie die Kreatur von ihm geschaffen.

Noch mehr ist er ihr Princip, indem er die Natur in ihrer ewigen Ordnung geschaffen hat und erhält.

Er ist Princip der Kirche, indem er sie vorbereitet und gestiftet, und Anfang derselben, da er der Erste, der Grundstein an ihrem Baue ist zur Erfüllung der Prophetie: „Siehe ich will gründen in Sion einen Stein, einen bewährten, köstlichen Eckstein, der fest im Grunde gegründet ist; wer glaubt, der hat nicht zu fürchten.“ Er durchdringt und heiligt sie; er verbindet und vermählt sich mit ihr. So hat schon der Prophet Isaias verkündet 62, 1 ff.: „Um Sions willen werd ich nicht schweigen und um Jerusalems willen werd ich nicht ruhen, bis daß hervorgeht wie ein Glanz ihr Gerechter . . ꝛc. und man wird dich nennen mit einem neuen Namen, den der Mund Jehovahs aussprechen wird. Und du wirst seyn eine Krone des Schmucks in der Hand Jehovahs, und ein königliches Diadem in der Hand deines Gottes. Man wird dich nicht mehr die Verlassene nennen, und dein Land wird man nicht mehr eine Wüste nennen; sondern man wird dich heißen: „Meine — Lust — an — ihr“ und dein Land: „vermählt“; denn Jehova hat seine Lust an dir und dein Land wird vermählt. Denn wie der Jüngling sich vermählt mit der Jungfrau, so wird mit dir sich vermählen dein Erbauer; und wie der Bräutigam sich freuet über die Braut, so wird sich freuen über dich dein Gott . . . Siehe der Herr läßt's hören bis

29) Gregor Naz. Orat. 29, 17. 18.

an's Ende der Erde: Saget der Tochter Sion's: siehe, dein Heiland kommt, siehe, sein Lohn mit ihm und vor ihm sein Vergelten. Und man wird sie nennen das heilige Volk, die Erlöseten Jehovahs; und dich wird man nennen die gesuchte Stadt, die nicht verlassene."

Zu den Worten: "du wirst seyn eine Krone des Schmucks ꝛc." sagt Hieronymus: Erit quasi corona decoris in manu Domini, quando eam coronaverit turba credentium; et diadema imperii, quod Martyres gemmarum suarum varietate distinxerint, fuerint in manu Dei, ut filium suum eorum coronet victoriis. Unde et Paulus loquebatur ad sanctos: „Gaudium et corona mea."

"Dieser heilige, vollkommne, allmächtige Logos des Vaters", sagt der heilige Athanasius, "durchdringt alle Dinge und entfaltet überall seine Wirksamkeit. Er erleuchtet das Sichtbare und das Unsichtbare, und faßt und hält es in sich zusammen, indem er nichts außerhalb des Einflusses seiner Macht zurückläßt, sondern Alles und durch Alles und zwar ein Jedes einzeln, so wie auch Alles zusammen belebt und erhält."

Und wie oben Isaias den Heiland mit einem Bräutigam vergleicht, so vergleicht ihn Athanasius mit dem Zitherkundigen, der alle Töne zur schönen Melodie zu vereinigen weiß. So nachdem er die Lehre ausgesprochen, daß im Logos Alles ruhe, Bestand und Leben habe, mit Beziehung auf Joh. 1 ff. "Denn wie ein Musikerfahrener, wenn er die Lyra stimmt und die tiefen mit den hohen und die mittlern mit den übrigen Tönen künstlich in Einklang gebracht hat, Eine Melodie hervorbringt; so hält auch Gottes Weisheit die ganze Welt wie eine Lyra, verbindet die Dinge in der Luft mit denen auf der Erde, und die im Himmel mit denen in der Luft und bringt dadurch, daß sie alle Dinge mit den einzelnen verbindet, und sie nach dem Winke und Willen Gottes lenkt, auf eine schöne und übereinstimmende Weise in Ordnung, indem der Logos selbst unbeweglich beim Vater bleibt, Alles aber durch seine unveränderliche Wesenheit so lenkt, wie ein Jegliches seinem Vater gefällt [30])."

30) Athanas. adv. gentes c. 40 ff.

Diese Einheit der Weltordnung, die wie eine schöne Melodie in allen ihren Theilen zusammenstimmt, ist aber erst in der Kirche erreicht worden. Sie ist die Lyra, die der Gottmensch durch seinen Willen durch alle Stufen des geistigen Lebens bewegt: die Eine ihrer Saiten höher, die Andere tiefer anschlagend.

Es ist also ein und derselbe Gedanke, der durch die Prophetie des Isaias und die Worte des Athanasius schimmert. Das Bild des Einen ist nur aus der Harmonie des Seyns, das des Andern aus der der Bewegung genommen. Es wird sich kaum ein Ausdruck finden lassen, der das Verhältniß reizender und lieblicher darzustellen vermag, wenn wir etwa den ausnehmen, welchen der Heiland gebraucht, indem er sich dem Weinstocke vergleicht, der seinen Saft in alle Schößlinge treibt und die köstliche Frucht an ihnen hervorbringt.

Weil sich in seiner Beziehung zur Kirche die einzelnen Momente nicht trennen lassen, so ist damit auch die sakramentale Verbindung mit ihm schon eingeschlossen. In ihm wohnt — in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, und indem wir in ihm erfüllt sind — in illo repleti — sind wir mit seiner Gottheit und Menschheit geeinigt. Diese Einigung vollzieht sich aber nun in allen Sakramenten, in höchster Weise aber in der Eucharistie, die deshalb in der katholischen Kirche das allerheiligste Sakrament genannt wird.

So ist er also in mehrfacher Weise κεφαλὴ καὶ ἀρχὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. Der Apostel bezeichnet aber nun noch ein drittes Verhältniß, in dem er zur Kreatur steht; er ist auch πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Er hat in sich den Tod überwunden und ist nach seiner Auferstehung in den Himmel eingegangen. So ist er „Erstling aus den Todten", weil Niemand vor ihm es vermochte. Auf die Thatsache der Auferstehung Jesu legte der Apostel sehr großes Gewicht. Sie war Bürgschaft der Unsterblichkeit der Seele und Bürgschaft unserer Auferweckung durch ihn, den Erstandenen. „Wenn", sagt er 1. Korinth. 15, 12, „wenn aber Christus gepredigt wird als der, so von den Todten auferstanden ist, wie sagen Einige unter euch, es sey keine Auferstehung der Todten? Wenn keine Auferstehung der Todten ist, so ist auch Christus nicht auf-

ſtanden. Iſt aber Chriſtus nicht auferſtanden, ſo folgt, daß unſere Predigt vergeblich iſt, vergeblich auch euer Glaube. Dann würden wir auch als falſche Zeugen erfunden; denn wir hätten wider Gott bezeugt, daß er Chriſtum auferweckt habe, den er nicht auferweckt hat, woferne die Todten nicht auferſtehen. Denn wenn die Todten nicht auferſtehen, ſo iſt auch Chriſtus nicht auferſtanden. Iſt aber Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube vergeblich; denn ihr ſeyd dann noch in euren Sünden. So ſind auch die in Chriſto Entſchlafenen verloren. Wenn wir aber nur in dieſem Leben auf Chriſtum hoffen, ſo ſind wir elender, als alle Menſchen. Nun aber iſt Chriſtus auferſtanden, der „Erſtling“ der Entſchlafenen. Denn durch Einen Menſchen iſt der Tod und durch Einen Menſchen die Auferſtehung von den Todten. Und gleichwie in Adam Alle ſterben, ſo werden auch in Chriſto Alle lebendig gemacht werden ꝛc.“

So iſt alſo die Auferſtehung aus den Todten als Folge der Aufhebung der Sünde, als Folge des Verſöhnungswerkes Jeſu Chriſti aufgefaßt. Sünde und Tod, Verſöhnung und Auferſtehung ſind in Beziehung zu einander geſetzt. „Wenn wir glauben,“ ſagt der Apoſtel ferner 1. Theſſ. 4, 13, „daß Jeſus geſtorben und auferſtanden iſt, ſo wird auch Gott die, welche in Jeſu entſchlafen ſind, mit ihm herzuführen.“

Als Erſtgebornen von den Todten bezeichnet Chriſtum auch Johannes in ſeiner Offenbarung 1, 5. Chriſtus ſelbſt aber ſagt von ſich, er ſey die Auferſtehung und das Leben, wer an ihn glaube, der habe das ewige Leben; er ſey der Waſſerquell, der zum ewigen Leben führe: fons aquae salientis in vitam aeternam.

So iſt alſo Chriſtus ebenſowohl der Erſterſtandene, wie das Princip der Auferſtehung. Es iſt ſchon oben erwähnt worden, daß der Erſtgeborne im Orient ſo viel als der Herr des Hauſes war. Ebenſo waren die Erſtlinge überhaupt das Geachtetſte, ſo z. B. dem Herrn geweiht oder geopfert und man glaubte alle Nachkommenſchaft in ihnen geheiligt.

Betrachten wir nun das: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν in unſerm 18. Verſe mit dem im 15. Verſe, ſo geſtaltet ſich die Parallele in folgender Weiſe.

Der Sohn Gottes ist Erstling vor aller Schöpfung der Zeit nach. Diese geht aber ihn nicht mehr an, da er ewig Erzeugter ist, während sie mit der Schöpfung beginnt.

Er ist der Erste der Würde nach. Er hat zwar die Aseität so wenig als die Kreatur, aber diese ist durch ihn geschaffen, erhalten und geleitet.

So ist nun auch der Gottmensch Erstling aus den Todten der Zeit nach. Sind auch Todte vor ihm wieder erstanden (wie er ja selbst Einige erweckt hat), so war doch diese Auferstehung keine wirkliche, keine Ueberwindung des Todes. Diese hat erst mit ihm den Anfang genommen. Er ist auch hierin ἀρχή.

Er ist aber auch πρωτότοκος ꝛc. der Macht nach, wie er seinem göttlichen Wesen Schöpfer gewesen, alle dem Tode Verfallenen aufzuerwecken. Wie der Tod aber ein zweifacher: geistiger und leiblicher ist, so vermittelt er geistiges und leibliches Leben. Ersteres schon in dieser und in jener Welt; letzteres wird geschehen, wenn er einst auf den Wolken kommend die ganze Menschheit aus den Gräbern ruft, wie einst den Lazarus: Lazare veni foras.

Beide Gedanken — den des Anfangs und den des Princips haben die Kirchenväter in unserer Stelle gefunden. Wir haben oben schon der Parallele des Basilius gedacht. Zur Bestätigung des etwas ferner liegenden letztern sollen noch einige angeführt werden.

Athanasius erklärt die Stelle: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, διὰ ἐξ αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτὸν εἶναι τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.

Gregor von Nyssa: πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν λέγεται ὁ πρῶτος δι' ἑαυτοῦ τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου λύσας, ἵνα καὶ πᾶσιν ὁδοποιήσῃ τον ἐκ ἀναστάσεως τόκον[31]).

Oecumenius: πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν τουτεστιν ἀρχὴ ἀναστάσεως καὶ πρόφασις γενόμενος.

Im gleichen Sinne erklärt sich Chrysostomus und von spätern Auslegern: Calvin, Beza, Baehr ꝛc.

Durch die Auferstehung aus den Todten gehen aber die Gläubigen, die heiligen Glieder der Kirche wie geistig, so auch leiblich in

---

31) Contra Eunom. 4.

den Himmel ein. In des Vaters Hause sind viele Wohnungen, die ihnen dort Christus zubereitet hat. Geistig ist diese Auferstehung schon geschehen; leiblich wenigstens dem Principe nach. Daher konnte Paulus den Kolossern bereits 2, 12 sagen: Consepulti ei in baptismo — et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis. Dadurch sind dann aber auch wir als Geschöpfe und ethisch den Engeln wieder coordinirt, so auch in ihrem Ziele mit ihnen zu Einem großen Gottesreiche zusammengeführt, dessen Sitz der Himmel, dessen Haupt Christus nach Ursprung, Ziel und Vermittlung ist: so daß er in Allem den Vorrang hat, in Allen Grund und Ziel und Leben ist.

So ist „Jesus Christus das *A* und *Ω*, der Anfang und das Ende, der da war, ist und seyn wird, der Alles trägt durch das Wort seiner Macht. Um Ihn, den unbeweglichen Mittelpunkt der gesammten Schöpfung, laufen die Zeiten her, dreht sich die Geschichte mit ihren Evolutionen, Ihm tragen die Geschlechter der Jahrtausende die Resultate ihrer physischen und geistigen Bewegung zu. Das Einheitsband aller Wesen ruht in seiner Hand; alle Kreatur fröhnt ihm, es sey mit Freiheit und Bewußtseyn, oder auch nicht; und alle Weltereignisse, groß und klein, bewegen sich in Einer Richtung, nach Einem Punkte hin, — dem ewigen Plane Gottes, das Himmlische und Irdische, Unsichtbare und Sichtbare durch und in Christus zur Einheit mit einander und durch ihn zur seligen Vereinigung mit ihm zu erheben. Die Verwirklichung und verkörperte Erscheinung dieses göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsplanes ist das Himmelreich, die Kirche; diese darum der Mittelpunkt der Welt- und Völkergeschichte“ [32]).

Die Inkarnation des Sohnes Gottes.

Was der Apostel vom Verhältnisse des Sohnes Gottes zur Kirche gesagt hat, setzt wieder ein anderes Verhältniß voraus, wodurch jene Beziehung bedingt und ermöglicht wurde. Um gott-

32) Reithmayr: Römerbrief. Eingang.

menſchlich in der Kirche wirkſam ſeyn zu können, mußte er erſt Gottmenſch ſeyn. Es handelte ſich nun freilich hauptſächlich darum, die Kirche als die Verwirklichung der göttlichen Schöpferidee zu faſſen. Da aber die Kirche auf hiſtoriſchem Boden ſteht, auf einer hiſtoriſchen Thatſache ruht, ſo mußte dieſe angegeben und in ihrer höhern Bedeutung hingeſtellt werden. Bei Chriſten und Irrlehrern muß man die Kenntniß des Lebens und Todes, — kurz der Perſon Jeſu Chriſti vorausſetzen. Der Apoſtel gibt nun den Grund an, wie dieſer in der Kirche jene große Bedeutung habe gewinnen können und müſſen.

Er ſagt: es ſey Rathſchluß geweſen, daß in ihm alle Fülle wohne, und durch ihn Alles zu verſöhnen im Himmel und auf Erden mit ihm, Frieden ſtiftend durch das Blut ſeines Kreuzes: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (δι' αὐτοῦ) εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.“

Ehe wir jedoch auf die dogmatiſche Entwicklung dieſes Satzes eingehen, müſſen wir vorerſt, da viel davon abhängt, das Grammatiſche desſelben genauer in's Auge faſſen. Was iſt, das iſt die erſte Frage, Subjekt desſelben?

Dem Zuſammenhange nach könnte es eben ſo wohl Gott der Vater, als Gott der Sohn ſeyn. Erſterer iſt Subjekt in V. 13, letzterer in V. 15 ff. Man könnte alſo V. 19 entweder als Wiederaufnahme des vom Vater Geſagten, oder als Fortſetzung des vom Sohne Ausgeſprochenen auffaſſen. Nehmen wir zuerſt das Letztere, da es näher liegt, ſo könnte die Stelle offenbar ſo gefaßt werden: der Sohn habe Gefallen daran gefunden, πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι Daß dieſes möglich wäre, erhellt aus der Conſtruction des Wortes εὐδοκέω, das den Gegenſtand des Gefallens nicht nur im Accuſativ, oder, falls er in einem Verbum ausgedrückt iſt, im Infinitiv, ſondern auch mit ἐν und dem Dativ bei ſich führt[33]).

33) Cfr. Math. 3, 17. 17, 5. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. I. Corinth. 10, 5. II. Corinth. 12, 10 etc.

Es kommt nun darauf an, auch κατοικῆσαι und πᾶν τὸ πλήρωμα zu verbinden. Das Wort κατοικέω, das die Septuag. gibt für יָשַׁב, שָׁכַן, kann in der Bedeutung von „bewohnen, inhabitare“ wohl mit dem Accusativ construirt werden. In der Bedeutung von „wohnen, seinen Wohnsitz irgendwo aufschlagen,“ wird es dann mit ἐν und εἰς und ἐπὶ verbunden. Wo es ein ruhiges Verhalten gilt, sind natürlich die Constr. mit ἐν am gewöhnlichsten. So Ephes. 3, 17: κατοικῆσαι τὸν χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν oder vom Wohnen des Geistes Gottes im menschlichen Herzen ep. Jacobi 4, 5: πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν, oder von verschiedenen Tugenden, z. B. II. Petri 3, 13: ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ etc.

Das Wort πλήρωμα von πληρόω, implere, replere, das als Passiv im N. Test. mehrmals die Erfüllung von Weissagungen bedeutet[34]), ist seinem natürlichen Sinne nach die Bezeichnung dessen, quo quid impletur; die Fülle, Füllung, Erfüllung eines Gegenstandes. So z. B. die Ladung oder Bemannung eines Schiffes. Im N. Test. kommt es nun vor als: Fülle — Erfüllung — der Zeiten und Weissagungen. Ephes. 1, 23 ist damit die Kirche bezeichnet: καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τὴν ἐκκλησίαν, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα πληρουμένου. Es ist also hier nicht die Fülle, sondern das Erfüllte damit bezeichnet — ähnlich wie bei Philo die Seele πλήρωμα τῶν ἀρετῶν. In 2, 9 unseres Briefes steht es mit dem Beisatze τῆς θεότητος: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Also hier im Gegensatz zu Ephes. 1, 23 ist Christus der Erfüllte, das πλήρωμα, die Fülle.

Es kann also 1, 19 gefaßt werden, er bewohne, er durchdringe alle Fülle, oder alle Fülle wohne in ihm. Nehmen wir den Sohn als Subjekt, so ist ersteres der Fall; die nähere, dogmatische Bedeutung, die πλήρωμα dann gewinnt, wird später dargethan werden.

Bei dieser Fassung müßte dann natürlich das in V. 20 folgende: δι' αὐτοῦ neutral genommen und auf κατοικῆσαι bezogen werden,

34) Math. 1, 22; 2, 15; 17, 23; 4, 14 etc.

das: εἰς αὐτὸν mit Sp. asper auf ihn selbst, und das: εἰρηνοποιήσας würde sich ganz einfach daran anschließen, wie Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius ꝛc. es auf den Sohn bezogen wünschen. Je mehr man sich den Vater als zürnenden, die Sünder strafenden Gott denkt, um so mehr muß der Sohn als Friedensstifter zwischen beiden betrachtet werden. So fände auch I. Timoth. 2, 5 und 6 seine nähere Erklärung. Christus nennt sich ferner selbst den Friedensstifter, den Friedensspender — eines Friedens, wie ihn die Welt nicht zu geben vermag. So Joh. 14, 27: „εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν etc. Auch der Gesang der Engel: „Friede den Menschen auf Erden“ mag zur Erläuterung dieses Gedankens beigebracht werden.

Doch fehlt diesen Stellen die eigentliche Beweiskraft. Allerdings wird der Welt durch Christus Friede — aber mit allen göttlichen Personen. Daß der Vater der Zürnende, der Sohn der Liebende und deshalb den Vater Versöhnende sey, ist eine unbegründete Voraussetzung.

Die heil. Schriften bezeichnen den Vater gleichfalls als mitwirksam bei der Versöhnung. Wir haben das schon in V. 12 u. 13 gesehen. Es erhellt aber auch aus II. Corinth. 5, 18, wo gesagt ist, daß uns der Vater versöhne durch Jesum Christum mit sich: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς· ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. Es ist zwar hier θεὸς im Allgemeinen als Subjekt der Versöhnung bezeichnet. Es kann auch nicht anders seyn, da nie die einzelne Person in der Gottheit, von den andern losgetrennt, etwas für sich thut: sondern die Einheit des Wesens, die Einheit des Willens, also die Einheit der Wirksamkeit zur Folge hat. Aber mehr oder minder, in verschiedener Weise thätig können die Personen seyn. Daß nun der Vater Subjekt der Versöhnung sey, erhellt aus dem Gegensatze von θεὸς und χριστὸς und aus der nähern Bestimmung des θεὸς — ἐκ οὗ, was, wie wir oben gesehen ha-

ben, nach I. Corinth. 8, 6 den Unterſchied in der Thätigkeit des Vaters von der des Sohnes bezeichnet.

Dann widerſtrebt auch der Annahme des Sohnes als Subjekt die Beziehung des ἐν αὐτῷ auf etwas folgendes κατοικῆσαι. Denn haben auch einige Codices bei εἰς αυτον den Sp. asper, ſo iſt doch die Leſeart: εἰς αὐτὸν von andern entſchieden begünſtigt. So ſehen wir uns alſo gedrungen, den Vater als Subjekt zu nehmen.

Thun wir dieſes, ſo können wir das ἐν αὐτῷ auf den nach V. 18 als Subjekt ſtehenden Sohn beziehen, es mit κατοικῆσαι πᾶν τὸ πλήρωμα verbinden, entſprechend 2, 9 unſeres Briefes, ohne jedoch vorderhand noch die dort gegebene Bedeutung von πλήρωμα anzunehmen. Ebenſo kann das folgende δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτὸν, δι' αὐτοῦ ganz natürlich auf υἱὸς bezogen werden. So heben ſich alle Schwierigkeiten.

Mit dieſer Anſicht ſtimmen auch die meiſten Exegeten überein, da nur Einige bei εἰρηνοποιήσας eine Satzwendung anzunehmen geneigt ſind. Der Ambroſianiſche Text und Erasmus haben das pater ſogar direkt aufgenommen.

Der dogmatiſche Unterſchied iſt zunächſt der, daß in der einen Anſicht für das Belieben des Sohnes, was in der andern für den Willen des Vaters gilt. Mit den vorausgehenden Sätzen würde die Annahme des Sohnes als Subjekt deßhalb mehr übereinſtimmen, weil er auch als Schöpfer dargeſtellt iſt, ihm alſo auch die Nachſchöpfung: ἀνάκτισις um ſo näher zugeſchrieben werden könnte. Doch hebt ſich das von ſelbſt, weil auch dort der Sohn nur als das Formprincip, der Vater aber als ſtoffſetzendes dargeſtellt wurde.

Doch iſt damit noch nicht die ganze Frage erſchöpft. Warum hat Paulus ein beſtimmtes Subjekt nicht geſetzt, da eine Unzuläſſigkeit oder Ueberflüſſigkeit ſchon ob der Zweideutigkeit, die der Satz bietet, nicht behauptet werden kann. Auf die raſche, gedankenvolle und überſpringende Darſtellungsweiſe des Apoſtels hinzuweiſen, wäre nur erlaubt, wenn ein anderer Grund nicht angegeben werden könnte. Das iſt aber nicht nur möglich, ſondern nothwendig.

Es kann weder der Vater, noch der Sohn für ſich als Subjekt angeſehen werden. Zu dieſer Behauptung drängen uns ſchon dog-

matiſche Gründe. Der Sohn iſt nicht bloß Werkzeug des Vaters in dem Sinne, daß dieſer ausführt, was jener will. Ebenſowenig wird der Sohn den zürnenden Eifer des Vaters gegen die Sünde aufheben wollen, da er ihn hat wie der Vater. Endlich iſt, wie bereits geſagt worden iſt, die Gemeinſchaftlichkeit der perſönlichen Wirkſamkeit, alſo des Wollens, nothwendige Folge der Weſensgleichheit.

Es iſt alſo die Verſöhnung gleichfalls trinitariſcher Rathſchluß, die ganze Trinität Subjekt zu εὐδόκησε. Iſt die Inkarnation auch nur die der zweiten Perſon, ſo hat doch die ganze Trinität dazu gewirkt. Das ſagt die XI. Synode von Toledo in ihrem Glaubensbekenntniſſe ausdrücklich: incarnationem hujus filii Dei tota Trinitas operata esse credenda est, quia inseparabilia sunt opera trinitatis. Solus tamen filius formam servi accepit, in singularitate personae, non in unitate divinae naturae: in id, quod proprium est filii, non quod commune trinitati: quae forma illi ad unitatem personae coaptata est, id est filius Dei, et filius hominis unus sit Christus [35]).

Auf den letztern Gedanken werden wir noch zurückkommen; hier handelt es ſich zunächſt um erſtern. Es frägt ſich nur, ob exegetiſch demſelben etwas im Wege ſtehe. Schon das Schwanken der Exegeten, ob deus oder pater zu ſuppliren ſey, zeigt, daß dieſes nicht der Fall. Im Gegentheil, wir ſehen ſo im 19. Vers eine großartige Recapitulation des vorausgegangenen Gedankengangs. Vers 12 ff. ſind Vater und Sohn zugleich genannt; wir haben geſehen, wie damit auch die dritte trinitariſche Perſon ſchon gegeben ſey. Dann geht der Apoſtel auf den Sohn allein über und legt ſeine Beziehungen dar. In V. 19 und 20 iſt bemerkt, wie der göttliche Rathſchluß dieſes gewollt habe, um durch Chriſtum ſo Alles zu verſöhnen.

Iſt aber nun Gott Subjekt in εὐδόκησε (oder ἠυδόκησε wie Einige wollen), ſo kann er es auch in εἰρηνοποιήσας ſeyn. Grammatiſch kann dagegen nichts eingewendet werden. Wenn aber Gott Frieden macht durch Chriſtum, iſt es dann nicht Gott, der ſich ſelber verſöhnt, und keimt nicht daraus die Nothwendigkeit, den Unterſchied

35) Petav. de theolog. dogm. Tom. I. 2, 4.

zwischen Vater und Sohn nicht zu verwischen, daß doch ein Anderer der Versöhner und ein Anderer der Versöhnte sey? Allein auch wenn diese Unterscheidung gemacht würde, wäre dem Einwurfe nicht abgeholfen. Denn wäre es der Vater, der durch den Sohn die Welt mit sich versöhnte, so versöhnte er ja gleichfalls sich selber. Die Lösung liegt aber schon in der Unrichtigkeit der Einwendung. Gott ist es, der Alles in Allen wirkt; nicht aber wird in ihm etwas gewirkt.

Es muß also hier hauptsächlich das Objekt der Versöhnungsthätigkeit in's Auge gefaßt werden. Auf dieses wirkt Gott in Christo. Muß er die Welt hassen ob ihrer Sünden, so liebt er sie doch als sein Geschöpf. Diese Liebe zeigt auch seine Thätigkeit. Diese aber hat zum Zwecke, die Kreatur in das von ihm gewollte Verhältniß zu bringen. Ist dieses geschehen, so ist sie Gott versöhnt. Nicht als ob dann Gott sich geändert hätte, da er unveränderlich ist; sondern sie ist versöhnt, indem sie in ein harmonisches Verhältniß zu ihm getreten ist.

Objekt der Versöhnungsthätigkeit ist nun Alles: τὰ πάντα, offenbar dasselbe, was Paulus als Objekt der göttlichen Schöpferkraft bezeichnet hat. Ist dieses der Fall, so muß auch dieses in die beiden Sphären: ὁρατὰ καὶ ἀόρατα zerfallen. Wirklich gibt Paulus V. 20 die nämlichen Glieder, nur einfacher an: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Wollte man aber das εἰρηνοποιήσας von ἀποκαταλλάξαι so trennen, daß das Letztere auf τὰ πάντα, Ersteres auf τὰ ἐπὶ τῆς γῆς etc. bezogen würde, was wohl möglich wäre, wie es auch Griesbach thut, so wäre doch dadurch nichts gewonnen, als daß ein und derselbe Sinn in zweierlei Sätzen ausgesprochen würde. Wäre aber dadurch nichts gewonnen, so doch die lebendige Kraft des Ausdrucks verloren, die sich in langer Periode fortzieht und gliedert, um im dritten Gliede in zwei langweilig verbundene Sätze sich aufzulösen.

Aber auch wenn man im 20. Verse eine Unterbrechung und Aenderung des Subjekts annehmen wollte, so würde sich der Uebergang dazu leichter bilden, wenn εὐδόκησε als trinitarischer Rath-

schluß gefaßt würde. Das εἰρηνοποιήσας könnte als Anakoluth gefaßt werden, ohne daß man genöthigt wäre, wie Bähr es thun will, dasselbe unmittelbar mit V. 18 zu verbinden und das Dazwischenliegende in Parentheſe zu ſetzen. Uebrigens iſt dieſes nicht nothwendig und Steiger thut es nur aus beſonderer Vorliebe zu dem nach σταυροῦ αὐτοῦ ſtehenden αυτου, das in einigen Cod. mit dem Sp. asper geſchrieben ſteht. Nun fehlt aber dieſes Wort nicht nur in der Vulgata, ſondern auch in den Handſchriften D*. F. G. und in der Aeth. bei Cyrill., Chrysost., Theoph., Victorin., Hilarius, Ambrosius, August. & Hieronymus. Erklärt ſich auch die Auslaſſung aus dem Verdachte des Pleonasmus, ſo iſt ja auch dieſer Verdacht ein Zeichen ihrer Verdächtigkeit. Wenn es beibehalten wird, ſo kann es nur als Wiederholung des δι' αὐτοῦ vor ἀποκαταλλάξαι genommen werden, die der Apoſtel gemacht hat, um noch einmal an die Perſönlichkeit Chriſti zu erinnern, auf die ja hier Alles ankommt. Angehen mag auch noch die Meinung Bährs, der Apoſtel habe vor einer zu materialiſtiſchen Auffaſſung des αἷμα warnen wollen. Welche Gründe mögen aber den Apoſtel bewogen haben, den Koloſſern zu verſichern, der am Kreuze geſtorbene Chriſtus ſey es in „eigner Perſon, ohne fremde Beihilfe geweſen“, wie Steiger will, der ſein Blut zu unſerer Verſöhnung vergoſſen habe?

Wird nun das ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα mit εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zuſammengefaßt, ſo bildet das Objekt des letztern Satztheiles die nähere Beſtimmung des τὰ πάντα ganz parallel mit der Darlegung in V. 16. Aus dieſem Verſe dürfen wir daher auch die nähere Beſtimmung desſelben herziehen. Es nimmt alſo alles Erſchaffene, das Sichtbare und Unſichtbare, ſeyen es Thronen oder Herrſchaften, oder Fürſtenthümer oder Gewalten, was auf Erde und im Himmel iſt, an der Wirkung der ἀποκαταλλαγή Theil. Dieſes gibt unſerm Verſe eine ungeheure Tragweite und wirkt wiederum beſtimmend auf V. 16 und 18 zurück. Es ſoll das ganze Univerſum in einen Einheitspunkt gebracht, als zuſammengehörig dargeſtellt werden. Dieſer Einheitspunkt iſt, wie V. 18 geſagt iſt, die Kirche — ſie hat alſo im ganzen Univerſum ihre Glieder.

Bildet dieses den objektiven Theil des Gedankenganges, so εὐδόκησε, ἀποκαταλλάξαι und εἰρηνοποιήσας den subjektiven. Die göttliche Thätigkeit pflanzt sich vom innern Willensakt fort zur äußern Erscheinung und nimmt hier von den bestimmten Verhältnissen seine bestimmte Form als εἰρηνοποίησις an. Dieses formale Verhältniß ist dann noch näher ausgedrückt in dem διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.

Das Ziel dieser Wirksamkeit findet sich in εἰς αὐτὸν angegeben. Es ist schon gesagt, daß sich αυτὸν mit verschiedenem Spirit. geschrieben findet. Herr Aug. W. Mayer ad l. erklärt, daß es zwar mit Sp. lenis zu schreiben sey, als aus der Seele des Schriftstellers berichtend und weil ein reflexiver Accent nicht motivirt wäre, aber nicht auf Christum zu beziehen, welcher als Vermittler der Versöhnung zugleich deren Zweck sey (Bähr, Huther, Olshausen, de Wette, Esthius), sondern auf Gott und zwar so, daß die sehr gewöhnliche Brachylogie der Constructio praegnans stattfinde. Wird das εἰς αὐτὸν nicht mit dem Dativ αὐτῷ verwechselt, so kann es gleichgültig seyn, ob man es auf deus oder den Sohn beziehe. Auf letztern kann es bezogen werden, und diese Beziehung wird durch die Parallele V. 16 bestätigt und durch V. 18 erläutert. Immer müssen wir aber auch auf die göttliche Wesenseinheit zurückkommen. Wird sich Alles dem Sohne unterworfen haben, so wird dieser seine Herrschaft dem Vater übergeben. Das Ziel der Kreatur ist nicht eine einzelne Person, sondern der trinitarische Gott. Wird es aber auf den Gottmenschen bezogen, so ist damit ein näheres Verhältniß angegeben. Die unio hypostatica in seiner Person pflanzt sich durch die Kirche in allen ihren Mitgliedern fort. Da kein realer Unterschied zwischen der Person und Erscheinung ist, so ist auch das erste δι' αὐτοῦ in V. 20 auf das πλήρωμα und auf den Sohn zu beziehen. So steht nun die ganze Gedankenreihe vollkommen vor unsern Augen.

Um den Kolossern den Zusammenhang des Christenthums zu zeigen, weist er seine Begründung in der Schöpfung, seine Vollendung in der Kirche und seine Vermittlung in Christo nach. Je mehr wir nun in die letztere eindringen, um so mehr werden wir die beiden

andern zu erkennen und damit die christliche Weltanschauung zu würdigen vermögen.

Nun müssen wir darauf eingehen, zu untersuchen, was in V. 19 unter dem πλήρωμα zu verstehen sey, von dem Paulus sagt, daß es göttlicher Rathschluß gewesen sey, εὐδόκησε — ἐν αὐτῷ (sc. χριστῷ) κατοικῆσαι.

Chrysostomus versteht darunter die göttliche Substanz selbst: τὸ πλήρωμα οἱ μὲν τῆς θεότητος φασὶν, καθάπερ ὁ Ἰωάννης ἔλεγεν „ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν“ — τουτέστιν, εἴτι ἦν ὁ υἱός, ὅλος ὁ υἱὸς ἐκεῖ ᾤκησεν.

Hier überrascht aber, daß, während im Vorausgehenden zuerst vom Logos im transcendenten Seyn, dann von seiner Inkarnation die Rede war, hier auf einmal unter dem rückbezüglichen αὐτός nur seine menschliche Natur, seine irdische Erscheinung verstanden seyn soll. Allerdings hätte auch diese Auffassung im Gedankengange einen bestimmten Sinn. Es wäre dasselbe ausgesprochen, wie 2, 9. Der Apostel hätte sagen können: Ihr wißt vom Leben Christi, von seiner Person. Nun, in dieser ist Gott verborgen, der Sohn Gottes, welcher die Welt erschaffen hat. Er hat euch also auch versöhnen können. Aber, war die nächste Einwendung, der Sohn Gottes — die Memra war auch vor Jesu von Nazareth. Er hätte uns also auch versöhnen können vor und ohne diesen. Wir läugnen seine wirksame, versöhnende Liebe nicht, da wir ja von den Engeln und daher am meisten von ihm, dem Bundesengel Rettung erwarten. Was geht uns aber Jesus von Nazareth an?

Nicht besser ist die Meinung Theodorets, daß unsere Stelle nach Ephes. 1, 23 aufgefaßt, und also auch hier πλήρωμα in der Bedeutung von „Kirche“ genommen werden müsse. Wir können diese Bedeutung Ephes. 1, 23 nicht läugnen und müssen daher auch an unserer Stelle die Möglichkeit derselben zugeben, zumal V. 18 in diesem Sinne aufgefaßt werden könnte. Aber V. 19 und 20 bilden, das zeigt das einleitende ὅτι, die Begründung desselben und zeigen die conditio sine qua non der Kirche. So müßte in Christo die Kirche vor ihrer Stiftung vorhanden gewesen seyn. Denn das ἀποκαταλλάξαι zeigt die letztere sicher erst an. Dann haben wir ge-

sehen, wie V. 18 die Inkarnation fordere und voraussetze. Würden wir V. 19 unter πλήρωμα die Kirche verstehen wollen, so wäre von jener gar nicht die Rede und wir müßten uns wundern, wie Paulus diesen nothwendigen Gedanken habe übergehen können.

Cornelius a lapide erklärt es auf folgende Weise: sensus est, quasi dicat, voluntas et beneplacitum Dei patris fuit, ut in Christo filio inhabitaret omnis plenitudo, id est omnis perfectio tum sapientiae, tum gratiae, tum potestatis, tum denique omnis divinitatis: non inhabitaret, inquam, non tantum per vim et operationem, sed etiam per se ipsam, suamque essentiam. In Christo ist alle Weisheit und Gnade und Macht und Gottheit — non tantum per vim etc. sed essentiam. Was soll das heißen? Gnade, Macht ꝛc. sind abstracte Begriffe, Eigenschaften, die ein Substrat, ein Subjekt verlangen. Wo ist dieses? Ist es die menschliche, ist es die göttliche Natur? Ist es letztere, so sagt er dasselbe, was Chrysostomus sagt. Ersteres kann er nicht haben sagen wollen. Sind es aber beide, in welcher Beziehung steht dann dieses Verhältniß zu seiner Wirksamkeit? Cornelius hat die Sache nur angedeutet, nicht ausgeführt. Es ist also gleich möglich, ihm ein falsches, wie ein wahres Verständniß der Stelle zuzuschreiben. Dasselbe ist bei Esthius der Fall, wenn er sagt: non dubium, quin ad hoc data fuerit Christo illa gratiae plenitudo, ut ex eo tamquam ex capite omnia membra gratiam pro suo quodque modo hauriant juxta illud Joh. 1, 16 de plenitudine ejus etc.

Calvin hat ebenso wenig Sicheres in seiner Darstellung. Er sagt: Hoc, inquit, Dei consilio factum est, ut inhabitet in eo omnis plenitudo. Intelligit autem justitiae, sapientiae, virtutis, bonorumque omnium. Nam quidquid habet Deus id in filium suum contulit, ut glorificetur in eo, sicut Joh. 5, 20. Simul autem admonet, hauriendum esse ex plenitudine Christi, quidquid boni ad salutem nostram expetimus, quoniam ita Deus statuit, non aliter se ac sua dona hominibus communicare, quam per filium. Perinde igitur acsi diceret, Christum esse nobis omnia, extra illum nihil nos habere. Unde sequi-

tur quicunque Christo derogat etc. aeternam Dei consilium labefactare.

Man muß wohl beachten, daß an unſerer Stelle keine nähere Bezeichnung des πλήρωμα gegeben iſt; daß aber voraus der Satz geht: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Dieſe unbeſtimmte Fülle kann nun aktiv oder paſſiv gedacht werden, wie wir eben geſehen haben. Letzterem iſt jedoch durch unſere Auffaſſung der Satzconſtruction bereits der Nerv abgeſchnitten. Es fragt ſich alſo bloß mehr, welche Fülle in Chriſto wohne. Wir ſagen:

In Chriſto wohnt zuerſt die Fülle der Gottheit: πλήρωμα τῆς θεότητος. Der Beweis dafür liegt in den Verſen 15 — 17 und auch 18. Er iſt hier dargeſtellt als Gott, ſeinem Weſen und ſeiner Wirkſamkeit nach.

In Chriſto aber wohnt auch alle kreatürliche Fülle. Den Beweis dafür liefert V. 18 und Ephes. 1, 23. Alle Weſen des kreatürlichen Univerſums ſtehen in Verbindung. Eines iſt durch das Andere bedingt; Eines zur Geſtaltung des Andern mehr oder weniger mitwirkſam: alle ſind alſo ſolidariſch mit einander verbunden. So iſt Ephes. 1, 23 die Kirche mit Chriſto verknüpft in göttlich-ethiſch-ſakramentaler Weiſe. Ebenſo, wie wir geſehen haben, V. 18. Nicht in ethiſch-ſakramentaler, wohl aber in göttlich-kreatürlicher faſſen wir πλήρωμα in V. 19. Chriſtus war Gottmenſch. Im Menſchen concentrirt ſich Geiſt- und Naturwelt; in ihm ſind beide verknüpft. Indem Chriſtus Gott und Menſch iſt, hat er die Fülle der Gottheit und die Fülle der Kreaturwelt in ſich vereinigt. Wie aber in Chriſto die Gottheit eine perſönliche iſt, ſo auch die Geſchöpflichkeit eine individuelle. So wenig man ſagen kann: weil Chriſtus nur göttliche Perſon — nur Sohn, nicht Vater, Sohn und Geiſt iſt, alſo hat er nicht die Fülle der Gottheit; ſo wenig kann man ſagen: weil Chriſtus nicht Engel, nicht Naturweſen, nicht jeder Menſch iſt, alſo hat er nicht die Fülle der Geſchöpflichkeit.

Dieſe gottmenſchliche Perſönlichkeit iſt aber nun das Subſtrat, das Subjekt für alle die Eigenſchaften, die Paulus und nach ihm die Exegeten in das πλήρωμα gelegt haben. Dieſe ſind nur natürliche Folgen desſelben. Chriſtus iſt Schöpfer, Erhalter, Gleichbild

des Vaters, weil er Gott ist; Christus ist Haupt, Princip der Kirche, Erstling aus den Todten, weil er Mensch ist. Alle diese Würden sind aber in ihm, weil es Gott gefallen hat, daß in ihm *πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*.

Diese Auffassung wird auch noch durch die spätere gnostische Lehre näher bestimmt. Diese berief sich auf Paulus und den Kolosserbrief. Die spitzfindige Frage Baur's, wie es denn komme, daß dieser der gnostischen Lehre so entspreche, ist zwar lächerlich albern, da er damit beweisen will, daß unser Brief auch Gnostikern seine Verfassung verdanke, während das gerade Gegentheil daraus folgt. Es ist aber bekannt, welche Rolle das Pleroma bei den Gnostikern spielte, und weil sie sich auf unsern Brief beriefen, so müssen sie hier einen Anhaltspunkt zu finden geglaubt haben. Das Pleroma ist ihnen aber nicht der absolute Urgrund selber, sondern es sind die daraus hervorgegangenen Emanationen — Aeonen. Streifen wir die pantheistisch-emanatistische Form ab, so sind darunter die geschaffenen Wesen zu verstehen. Es wäre also das Pleroma die Summe der durch die göttliche Schöpferkraft in's Leben gerufenen Wesen. Mehr als mit den von uns verworfenen Ansichten würde aber nun auch die Stelle 2, 9 mit der unsrigen übereinstimmen. Man merke wohl, es heißt hier, in Christo wohne — *κατοικεῖ* — nicht bloß *πᾶν το πλήρωμα τῆς θεότητος*, sondern *τῆς θεότητος σωματικῶς*. Das *σωματικῶς* bedeutet aber hier nicht bloß „leiblich" — sondern menschlich. Und nach der Kirchenlehre ist dieses nicht etwa doketisch genommen: in menschlicher Erscheinung, sondern in wahrer, concreter menschlicher Natur.

Blicken wir noch zurück auf die Stelle Joh. 1, 16: „*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν*", so können wir dieses wieder in höherer, als bloß ethischer — in sakramentaler Weise fassen. Weil die plenitudo eine doppelte: göttlich-creatürliche ist, so fließt sie auch in doppelter Weise auf die Gläubigen über. Es sey mir noch erlaubt, zur Darstellung dieses Verhältnisses die schönen Worte Hugo's von St. Victor aus der Lehre von den Sakramenten anzuführen: Sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic spiritus sanctus per Chri-

stum venit ad Christianos; caput enim est Christus, membrum Christianus. Caput unum, membra multa; et constat unum corpus ex capite et membris et in uno corpore spiritus unus. Cujus plenitudo in capite est, participatio in membris. Si ergo corpus unum, et spiritus unus; qui in corpore ipso non est, a spiritu vivificari non potest etc. Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur: per corpus Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficimur membra corporis, per Christi autem corpus efficimur participes vivificationis [36]).

Ist unsere Darstellung richtig — cujus plenitudo in capite est, so sehen wir auch cujus participatio in membris. Vers 18 und 19 entsprechen und decken sich also vollkommen. Die Religion ist Liebesverhältniß zwischen Gott und der Kreatur. Beide müssen sich also einigen. Diese Einigung hat in Christo stattgefunden. Darum vergleicht der Apostel die Liebe zwischen Mann und Weib Ephes. 5, 29 mit der Christi zur Kirche. Wir haben auch schon oben gesehen, wie Isaias dieselbe unter dem Bilde einer Braut darstellt, mit der der Heiland sich vermählt. Die Liebe schließt sich ab in der Ehe, wie die Religion in den Sakramenten.

In Christo ist göttliche und menschliche Natur. So ward er auch schon von den Propheten verkündet; so haben ihn selbst die Juden sich gedacht. Ersteres erhellt deutlich aus der Stelle Isaias 9, 5: „Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt und es ruhet die Herrschaft auf seiner Schulter und sein Name heißet: Wunderbarer, Rathgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Fürst des Friedens.“ Is. 4, 2: „In dieser Zeit wird der Sprößling Gottes herrlich und glorreich seyn.“ Das Gleiche argumentirt Rabbi Jonas aus Is. 62, 1 ff. Ebenso Thorat Choani aus Levit. c. 26: Ambulabo inter vos et ero Deus vester. Is. 48 sagt Gott der Herr: „Ich bin der Erste und Letzte; meine Hand hat die Erde ge-

36) Ibid. Tom. III. 276.

gründet und meine Rechte die Himmel gemessen. Vor aller Zeit war ich dort und Gott der Herr hat mich gesandt.“ Der Name Imanuel — Gottmituns — zeigt dasselbe an. Zacharias c. 3 sagt: Haec dicit Dominus; post gloriam misit me ad gentes . . . et cognoscetis, quia Dominus exercituum misit me. Lauda et laetare Sion, quia ecce ego venio et inhabitabo in medio tui, ait Dominus; et applicabuntur Gentes multae ad Dominum in die illa et erunt mihi in populum et habitabo in medio tui, et scies, quia Dominus exercituum misit me. Das Buch Henoch mit Bezug auf Daniel 7, 9 stellt gleichfalls den Messias als Sohn Gottes dar: „Da sehe ich das Haupt der Tage, dessen Haupt weiß wie Wolle war, und mit ihm einen Andern, dessen Antlitz dem des Menschen glich. Sein Antlitz war voll Anmuth, gleich einem der heil. Engel.“ Auf die Frage, wer dieser sey, erfolgte die Antwort: „Dieß ist der Menschensohn, dem Gerechtigkeit ist ꝛc. . . . Bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen waren, bevor die Sterne des Himmels gebildet wurden, wurde sein Name angerufen in der Gegenwart des Herrn der Geister. Eine Stütze wird er seyn den Gerechten und Heiligen, auf welche sie sich lehnen, ohne zu fallen, und er wird seyn das Licht der Völker. Er wird seyn die Hoffnung derer, deren Herzen in Unruhe sind ꝛc.“

Seine menschliche Natur wurde schon im Protevangelium verkündet, da es des Weibes Same seyn sollte, der der Schlange den Kopf zertrete. An dieses knüpfen sich dann alle Verheißungen an die Stammväter, daß aus ihrem Samen der Heiland hervorgehen werde. So die Bezeichnungen: Stern Jakobs, Wurzel Jesses, Sohn der Jungfrau. Endlich, da er leidend und sterbend nur seiner menschlichen Natur nach seyn konnte, alle Verkündigungen seines Todes.

Beide Momente: seine göttliche und menschliche Natur treten im Leben Jesu fest hervor. Die Theologie hat diese Aeußerungen der beiden Naturen unter dem Namen der Stände Christi gefaßt. Seine wundervolle Geburt, das Aufjubeln der Engel und Menschen, die Stellung der Gestirne bei derselben, seine Armuth, sein Liegen in der Krippe bilden wohl die erste Station dieser Stände. Sein Wachsen, Zunehmen an Gnade und Weisheit, während er göttliches

Wesen in sich trug, bietet uns die Fortsetzung. Seine Vorbereitung auf das Lehramt, sein Fasten, seine Versuchung in der Wüste, seine Taufe, dann das Dienen der Engel, die Stimme des Vaters, das Herabschweben und Weilen des Geistes auf ihn, schließen sich abermals daran. Das dreifache Amt seiner öffentlichen Wirksamkeit: seine Lehre, sein Priesterthum, seine Königsmacht zeigen in allen ihren Beziehungen ihr gottmenschliches Gepräge. Er lehrt wie Einer, der Macht hat, Himmlisches, absolute Wahrheit. Seine Erkenntniß, weder an Zeit noch Raum gebunden, verkündet den Menschen ihre Geheimnisse, der Welt ihre Zukunft. Er lehrt aber in einfacher menschlicher Weise, ganz dem Ideenkreise des Volkes entsprechend, indem er wie ein guter Hausvater Altes und Neues aus seiner Vorrathskammer hervorholt.

Er bittet und betet zum Vater für die Menschen, für seine Verherrlichung; er ist gehorsam bis zum Tode, dem Tode des Kreuzes. Wie ein Lamm wird er zur Schlachtbank geführt, und thut den Mund nicht auf vor seinem Schlächter. Er leidet, stirbt und steht wieder auf von den Todten. Die ganze Natur trauert darüber, die Todten selbst stehen auf aus ihren Gräbern, um sich dann wieder in ihm zu freuen.

Er lebt in Armuth und gebietet über die ganze Welt. Er hat nicht einen Stein, worauf er sein Haupt legen könnte; er wird von Schergen ergriffen und Legionen Engel ständen ihm zu Gebote. Auch sein Reich trägt diese Doppelnatur in sich. Unter den Menschen gestiftet, von Menschen verbreitet — ist sie eine Anstalt zur Einigung mit Gott: Gott ist in ihr, sie in Gott. Sie ist absolut, weil vom Absoluten gegeben, der Absolute selbst in ihr ist: sie ist relativ, indem sie sich allen Gesetzen der menschlichen Entwicklung unterwirft. „Sie ist schwarz von Angesicht, aber dennoch schön und lieblich.“ Sie ist auf der Erde und dennoch nicht für diese.

So zeigt sich also auch in dem Leben und den Thaten, dem Werke Jesu die doppelte Gestalt, die in seiner Person geeinigt ist. Alle Fülle wohnt in ihm; diese Fülle ruht aber selbst auf dem gottmenschlichen Subjekte. Diese Einigung Gottes mit der menschlichen Natur, diese unio hypostatica ist aber nun die Voraussetzung zu

seinem gottmenschlichen Werke. Die Menschheit mußte sich versöhnen; Gott nur konnte sie versöhnen. Der Versöhner mußte also Gott und Mensch zugleich seyn. Wir haben daher nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen — Christus.

Das spricht auch Chrysostomus zu I. Timoth. 2, 5 aus Mediator cum ambobus aliquid habere debet, quorum mediator est. Quod si unum quidem propinquitate contingat, ab altero vero distractus sit, non jam mediator est etc. Nam quia naturarum duarum medius exstitit, ambabus naturis propinquus esse debet. — Quemadmodum ergo homo factus est, sic erat et Deus. Porro mediator homo esse non potuit — siquidem cum Deo colloquendum erat. Sed neque Deus potuit esse mediator — non enim receptus ab illis foret, quorum mediator esset.

Daher lehrt die Kirche mit dem Verfasser des Symbolums Quicunque: „Est ergo fides recta, ut credamus, et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem: qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione hominis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae sed unitate Personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus“ [37]).

Mit dieser Darlegung des Inhaltes im 19. Vers können wir nun auf den 20. übergehen. Da wir das allgemein Grammatische bereits erörtert haben, so beginnen wir sogleich mit der Einzelnentwicklung und zerlegen ihn in drei Theile, nämlich 1. die Thätigkeit Gottes in Christo zur Versöhnung — καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτὸν; 2. die Objekte dieser gottmenschlichen Thätigkeit — τὰ

37) Denzinger: l. c.

πάντα εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; endlich 3. die Art und Weiſe ihrer Vollendung im Tode Chriſti — *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*. Alſo behandeln wir:

1) den ſubjektiven Theil: die Thätigkeit Gottes;
2) den objektiven — die Welt;
3) den formalen — Tod Jeſu.

Subjektiver Theil.

Die Wirksamkeit Gottes in Christo.

Ist es der Sohn Gottes, die ewige Weisheit des Vaters, durch den die Welt geschaffen und geordnet wurde; sind die Gesetze des Geistes und der Natur nichts Anderes, als der bestimmende Wille desselben im Geschaffenen: so ist auch die Sünde nichts Anderes, als der Widerspruch des kreatürlichen Willens gegen den seinigen, als eine Verletzung der von ihm gesetzten Ordnung.

Die drei Personen der Gottheit sind, wie wir gesehen haben, bei der Schöpfung thätig — aber auf verschiedene Weise. Dem Vater schreibt die Kirchenlehre mehr die Schöpfung d. i. die Setzung des Seyns zu; der heilige Geist aber wirkt vollendend und abschließend auf das Geschaffene. Es ist klar, daß diese letztere Thätigkeit durch die Sünde sogleich aufgehoben werde; nur vorbereitend zur künftigen Wiederherstellung vermag sie fürder zu wirken. Dagegen ist die vom Vater bewirkte Setzung, das Seyn, der freien Willensentscheidung der Kreatur entzogen. Sie kann sich nie selbst aufheben und vernichten, weil eine solche That stets wieder das Subjekt voraussetzt, dieses aber nicht — seyn und nichtseyn zu gleicher Zeit kann. Gott selbst aber widerruft nie seine That, vernichtet nie sein Werk, weil dieses nie ohne einen Widerspruch in seinem Wesen seyn kann.

andern zu erkennen und damit die christliche Weltanschauung zu würdigen vermögen.

Nun müssen wir darauf eingehen, zu untersuchen, was in V. 19 unter dem πλήρωμα zu verstehen sey, von dem Paulus sagt, daß es göttlicher Rathschluß gewesen sey, εὐδόκησε — ἐν αὐτῷ (sc. χριστῷ) κατοικῆσαι.

Chrysostomus versteht darunter die göttliche Substanz selbst: τὸ πλήρωμα οἱ μὲν τῆς θεότητος φασὶν, καθάπερ ὁ Ἰωάννης ἔλεγεν „ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν“ — τουτέστιν, εἴτι ἦν ὁ υἱός, ὅλος ὁ υἱὸς ἐκεῖ ᾤκησεν.

Hier überrascht aber, daß, während im Vorausgehenden zuerst vom Logos im transcendenten Seyn, dann von seiner Inkarnation die Rede war, hier auf einmal unter dem rückbezüglichen αὐτός nur seine menschliche Natur, seine irdische Erscheinung verstanden seyn soll. Allerdings hätte auch diese Auffassung im Gedankengange einen bestimmten Sinn. Es wäre dasselbe ausgesprochen, wie 2, 9. Der Apostel hätte sagen können: Ihr wißt vom Leben Christi, von seiner Person. Nun, in dieser ist Gott verborgen, der Sohn Gottes, welcher die Welt erschaffen hat. Er hat euch also auch versöhnen können. Aber, war die nächste Einwendung, der Sohn Gottes — die Memra war auch vor Jesu von Nazareth. Er hätte uns also auch versöhnen können vor und ohne diesen. Wir läugnen seine wirksame, versöhnende Liebe nicht, da wir ja von den Engeln und daher am meisten von ihm, dem Bundesengel Rettung erwarten. Was geht uns aber Jesus von Nazareth an?

Nicht besser ist die Meinung Theodorets, daß unsere Stelle nach Ephes. 1, 23 aufgefaßt, und also auch hier πλήρωμα in der Bedeutung von „Kirche“ genommen werden müsse. Wir können diese Bedeutung Ephes. 1, 23 nicht läugnen und müssen daher auch an unserer Stelle die Möglichkeit derselben zugeben, zumal V. 18 in diesem Sinne aufgefaßt werden könnte. Aber V. 19 und 20 bilden, das zeigt das einleitende ὅτι, die Begründung desselben und zeigen die conditio sine qua non der Kirche. So müßte in Christo die Kirche vor ihrer Stiftung vorhanden gewesen seyn. Denn das ἀποκαταλλάξαι zeigt die letztere sicher erst an. Dann haben wir ge-

sehen, wie V. 18 die Inkarnation fordere und voraussetze. Würden wir V. 19 unter πλήρωμα die Kirche verstehen wollen, so wäre von jener gar nicht die Rede und wir müßten uns wundern, wie Paulus diesen nothwendigen Gedanken habe übergehen können.

Cornelius a lapide erklärt es auf folgende Weise: sensus est, quasi dicat, voluntas et beneplacitum Dei patris fuit, ut in Christo filio inhabitaret omnis plenitudo, id est omnis perfectio tum sapientiae, tum gratiae, tum potestatis, tum denique omnis divinitatis: non inhabitaret, inquam, non tantum per vim et operationem, sed etiam per se ipsam, suamque essentiam. In Christo ist alle Weisheit und Gnade und Macht und Gottheit — non tantum per vim etc. sed essentiam. Was soll das heißen? Gnade, Macht ꝛc. sind abstracte Begriffe, Eigenschaften, die ein Substrat, ein Subjekt verlangen. Wo ist dieses? Ist es die menschliche, ist es die göttliche Natur? Ist es letztere, so sagt er dasselbe, was Chrysostomus sagt. Ersteres kann er nicht haben sagen wollen. Sind es aber beide, in welcher Beziehung steht dann dieses Verhältniß zu seiner Wirksamkeit? Cornelius hat die Sache nur angedeutet, nicht ausgeführt. Es ist also gleich möglich, ihm ein falsches, wie ein wahres Verständniß der Stelle zuzuschreiben. Dasselbe ist bei Esthius der Fall, wenn er sagt: non dubium, quin ad hoc data fuerit Christo illa gratiae plenitudo, ut ex eo tamquam ex capite omnia membra gratiam pro suo quodque modo hauriant juxta illud Joh. 1, 16 de plenitudine ejus etc.

Calvin hat ebenso wenig Sicheres in seiner Darstellung. Er sagt: Hoc, inquit, Dei consilio factum est, ut inhabitet in eo omnis plenitudo. Intelligit autem justitiae, sapientiae, virtutis, bonorumque omnium. Nam quidquid habet Deus id in filium suum contulit, ut glorificetur in eo, sicut Joh. 5, 20. Simul autem admonet, hauriendum esse ex plenitudine Christi, quidquid boni ad salutem nostram expetimus, quoniam ita Deus statuit, non aliter se ac sua dona hominibus communicare, quam per filium. Perinde igitur acsi diceret, Christum esse nobis omnia, extra illum nihil nos habere. Unde sequi-

tur quicunque Christo derogat etc. aeternam Dei consilium labefactare.

Man muß wohl beachten, daß an unserer Stelle keine nähere Bezeichnung des πλήρωμα gegeben ist; daß aber voraus der Satz geht: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Diese unbestimmte Fülle kann nun aktiv oder passiv gedacht werden, wie wir oben gesehen haben. Letzterem ist jedoch durch unsere Auffassung der Satzconstruction bereits der Nerv abgeschnitten. Es fragt sich also bloß mehr, welche Fülle in Christo wohne. Wir sagen:

In Christo wohnt zuerst die Fülle der Gottheit: πλήρωμα τῆς θεότητος. Der Beweis dafür liegt in den Versen 15 — 17 und auch 18. Er ist hier dargestellt als Gott, seinem Wesen und seiner Wirksamkeit nach.

In Christo aber wohnt auch alle kreatürliche Fülle. Den Beweis dafür liefert V. 18 und Ephes. 1, 23. Alle Wesen des kreatürlichen Universums stehen in Verbindung. Eines ist durch das Andere bedingt; Eines zur Gestaltung des Andern mehr oder weniger mitwirksam: alle sind also solidarisch mit einander verbunden. So ist Ephes. 1, 23 die Kirche mit Christo verknüpft in göttlich-ethisch-sakramentaler Weise. Ebenso, wie wir gesehen haben, V. 18. Nicht in ethisch-sakramentaler, wohl aber in göttlich-kreatürlicher fassen wir πλήρωμα in V. 19. Christus war Gottmensch. Im Menschen concentrirt sich Geist- und Naturwelt; in ihm sind beide verknüpft. Indem Christus Gott und Mensch ist, hat er die Fülle der Gottheit und die Fülle der Kreaturwelt in sich vereinigt. Wie aber in Christo die Gottheit eine persönliche ist, so auch die Geschöpflichkeit eine individuelle. So wenig man sagen kann: weil Christus nur göttliche Person — nur Sohn, nicht Vater, Sohn und Geist ist, also hat er nicht die Fülle der Gottheit; so wenig kann man sagen: weil Christus nicht Engel, nicht Naturwesen, nicht jeder Mensch ist, also hat er nicht die Fülle der Geschöpflichkeit.

Diese gottmenschliche Persönlichkeit ist aber nun das Substrat, das Subjekt für alle die Eigenschaften, die Paulus und nach ihm die Exegeten in das πλήρωμα gelegt haben. Diese sind nur natürliche Folgen desselben. Christus ist Schöpfer, Erhalter, Gleichbild

des Vaters, weil er Gott ist; Christus ist Haupt, Princip der Kirche, Erstling aus den Todten, weil er Mensch ist. Alle diese Würden sind aber in ihm, weil es Gott gefallen hat, daß in ihm *πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*.

Diese Auffassung wird auch noch durch die spätere gnostische Lehre näher bestimmt. Diese berief sich auf Paulus und den Kolosserbrief. Die spitzfindige Frage Baur's, wie es denn komme, daß dieser der gnostischen Lehre so entspreche, ist zwar lächerlich albern, da er damit beweisen will, daß unser Brief auch Gnostikern seine Verfassung verdanke, während das gerade Gegentheil daraus folgt. Es ist aber bekannt, welche Rolle das Pleroma bei den Gnostikern spielte, und weil sie sich auf unsern Brief beriefen, so müssen sie hier einen Anhaltspunkt zu finden geglaubt haben. Das Pleroma ist ihnen aber nicht der absolute Urgrund selber, sondern es sind die daraus hervorgegangenen Emanationen — Aeonen. Streifen wir die pantheistisch-emanatistische Form ab, so sind darunter die geschaffenen Wesen zu verstehen. Es wäre also das Pleroma die Summe der durch die göttliche Schöpferkraft in's Leben gerufenen Wesen. Mehr als mit den von uns verworfenen Ansichten würde aber nun auch die Stelle 2, 9 mit der unsrigen übereinstimmen. Man merke wohl, es heißt hier, in Christo wohne — *κατοικεῖ* — nicht bloß *πᾶν το πλήρωμα τῆς θεότητος*, sondern *τῆς θεότητος σωματικῶς*. Das *σωματικῶς* bedeutet aber hier nicht bloß „leiblich" — sondern menschlich. Und nach der Kirchenlehre ist dieses nicht etwa doketisch genommen: in menschlicher Erscheinung, sondern in wahrer, concreter menschlicher Natur.

Blicken wir noch zurück auf die Stelle Joh. 1, 16: „*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν*", so können wir dieses wieder in höherer, als bloß ethischer — in sakramentaler Weise fassen. Weil die plenitudo eine doppelte: göttlich-creatürliche ist, so fließt sie auch in doppelter Weise auf die Gläubigen über. Es sey mir noch erlaubt, zur Darstellung dieses Verhältnisses die schönen Worte Hugo's von St. Victor aus der Lehre von den Sakramenten anzuführen: Sicut spiritus hominis mediante capite ad membra vivificanda descendit, sic spiritus sanctus per Chri-

stum venit ad Christianos; caput enim est Christus, membrum Christianus. Caput unum, membra multa; et constat unum corpus ex capite et membris et in uno corpore spiritus unus. Cujus plenitudo in capite est, participatio in membris. Si ergo corpus unum, et spiritus unus; qui in corpore ipso non est, a spiritu vivificari non potest etc. Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per caritatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur: per corpus Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficimur membra corporis, per Christi autem corpus efficimur participes vivificationis [36]).

Ist unsere Darstellung richtig — cujus plenitudo in capite est, so sehen wir auch cujus participatio in membris. Vers 18 und 19 entsprechen und decken sich also vollkommen. Die Religion ist Liebesverhältniß zwischen Gott und der Kreatur. Beide müssen sich also einigen. Diese Einigung hat in Christo stattgefunden. Darum vergleicht der Apostel die Liebe zwischen Mann und Weib Ephes. 5, 29 mit der Christi zur Kirche. Wir haben auch schon oben gesehen, wie Isaias dieselbe unter dem Bilde einer Braut darstellt, mit der der Heiland sich vermählt. Die Liebe schließt sich ab in der Ehe, wie die Religion in den Sakramenten.

In Christo ist göttliche und menschliche Natur. So ward er auch schon von den Propheten verkündet; so haben ihn selbst die Juden sich gedacht. Ersteres erhellt deutlich aus der Stelle Isaias 9, 5: „Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt und es ruhet die Herrschaft auf seiner Schulter und sein Name heißet: Wunderbarer, Rathgeber, starker Gott, Vater der Ewigkeit, Fürst des Friedens.“ Is. 4, 2: „In dieser Zeit wird der Sprößling Gottes herrlich und glorreich sehn.“ Das Gleiche argumentirt Rabbi Jonas aus Is. 62, 1 ff. Ebenso Thorat Choani aus Levit. c. 26: Ambulabo inter vos et ero Deus vester. Is. 48 sagt Gott der Herr: „Ich bin der Erste und Letzte; meine Hand hat die Erde ge-

36) Ibid. Tom. III. 276.

gründet und meine Rechte die Himmel gemessen. Vor aller Zeit war ich dort und Gott der Herr hat mich gesandt.“ Der Name Imanuel — Gottmituns — zeigt dasselbe an. Zacharias c. 3 sagt: Haec dicit Dominus; post gloriam misit me ad gentes . . . et cognoscetis, quia Dominus exercituum misit me. Lauda et laetare Sion, quia ecce ego venio et inhabitabo in medio tui, ait Dominus; et applicabuntur Gentes multae ad Dominum in die illa et erunt mihi in populum et habitabo in medio tui, et scies, quia Dominus exercituum misit me. Das Buch Henoch mit Bezug auf Daniel 7, 9 stellt gleichfalls den Messias als Sohn Gottes dar: „Da sehe ich das Haupt der Tage, dessen Haupt weiß wie Wolle war, und mit ihm einen Andern, dessen Antlitz dem des Menschen glich. Sein Antlitz war voll Anmuth, gleich einem der heil. Engel.“ Auf die Frage, wer dieser sey, erfolgte die Antwort: „Dieß ist der Menschensohn, dem Gerechtigkeit ist ꝛc. . . . Bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen waren, bevor die Sterne des Himmels gebildet wurden, wurde sein Name angerufen in der Gegenwart des Herrn der Geister. Eine Stütze wird er seyn den Gerechten und Heiligen, auf welche sie sich lehnen, ohne zu fallen, und er wird seyn das Licht der Völker. Er wird seyn die Hoffnung derer, deren Herzen in Unruhe sind ꝛc.“

Seine menschliche Natur wurde schon im Protevangelium verkündet, da es des Weibes Same seyn sollte, der der Schlange den Kopf zertrete. An dieses knüpfen sich dann alle Verheißungen an die Stammväter, daß aus ihrem Samen der Heiland hervorgehen werde. So die Bezeichnungen: Stern Jakobs, Wurzel Jesses, Sohn der Jungfrau. Endlich, da er leidend und sterbend nur seiner menschlichen Natur nach seyn konnte, alle Verkündigungen seines Todes.

Beide Momente: seine göttliche und menschliche Natur treten im Leben Jesu fest hervor. Die Theologie hat diese Aeußerungen der beiden Naturen unter dem Namen der Stände Christi gefaßt. Seine wundervolle Geburt, das Aufjubeln der Engel und Menschen, die Stellung der Gestirne bei derselben, seine Armuth, sein Liegen in der Krippe bilden wohl die erste Station dieser Stände. Sein Wachsen, Zunehmen an Gnade und Weisheit, während er göttliches

Wesen in sich trug, bietet uns die Fortsetzung. Seine Vorbereitung auf das Lehramt, sein Fasten, seine Versuchung in der Wüste, seine Taufe, dann das Dienen der Engel, die Stimme des Vaters, das Herabschweben und Weilen des Geistes auf ihn, schließen sich abermals daran. Das dreifache Amt seiner öffentlichen Wirksamkeit: seine Lehre, sein Priesterthum, seine Königsmacht zeigen in allen ihren Beziehungen ihr gottmenschliches Gepräge. Er lehrt wie Einer, der Macht hat, Himmlisches, absolute Wahrheit. Seine Erkenntniß, weder an Zeit noch Raum gebunden, verkündet den Menschen ihre Geheimnisse, der Welt ihre Zukunft. Er lehrt aber in einfacher menschlicher Weise, ganz dem Ideenkreise des Volkes entsprechend, indem er wie ein guter Hausvater Altes und Neues aus seiner Vorrathskammer hervorholt.

Er bittet und betet zum Vater für die Menschen, für seine Verherrlichung; er ist gehorsam bis zum Tode, dem Tode des Kreuzes. Wie ein Lamm wird er zur Schlachtbank geführt, und thut den Mund nicht auf vor seinem Schlächter. Er leidet, stirbt und steht wieder auf von den Todten. Die ganze Natur trauert darüber, die Todten selbst stehen auf aus ihren Gräbern, um sich dann wieder in ihm zu freuen.

Er lebt in Armuth und gebietet über die ganze Welt. Er hat nicht einen Stein, worauf er sein Haupt legen könnte; er wird von Schergen ergriffen und Legionen Engel ständen ihm zu Gebote. Auch sein Reich trägt diese Doppelnatur in sich. Unter den Menschen gestiftet, von Menschen verbreitet — ist sie eine Anstalt zur Einigung mit Gott: Gott ist in ihr, sie in Gott. Sie ist absolut, weil vom Absoluten gegeben, der Absolute selbst in ihr ist: sie ist relativ, indem sie sich allen Gesetzen der menschlichen Entwicklung unterwirft. „Sie ist schwarz von Angesicht, aber dennoch schön und lieblich.“ Sie ist auf der Erde und dennoch nicht für diese.

So zeigt sich also auch in dem Leben und den Thaten, dem Werke Jesu die doppelte Gestalt, die in seiner Person geeinigt ist. Alle Fülle wohnt in ihm; diese Fülle ruht aber selbst auf dem gottmenschlichen Subjekte. Diese Einigung Gottes mit der menschlichen Natur, diese unio hypostatica ist aber nun die Voraussetzung zu

seinem gottmenschlichen Werke. Die Menschheit mußte sich versöhnen; Gott nur konnte sie versöhnen. Der Versöhner mußte also Gott und Mensch zugleich seyn. Wir haben daher nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen — Christus.

Das spricht auch Chrysostomus zu I. Timoth. 2, 5 aus Mediator cum ambobus aliquid habere debet, quorum mediator est. Quod si unum quidem propinquitate contingat, ab altero vero distractus sit, non jam mediator est etc. Nam quia naturarum duarum medius exstitit, ambabus naturis propinquus esse debet. — Quemadmodum ergo homo factus est, sic erat et Deus. Porro mediator homo esse non potuit — siquidem cum Deo colloquendum erat. Sed neque Deus potuit esse mediator — non enim receptus ab illis foret, quorum mediator esset.

Daher lehrt die Kirche mit dem Verfasser des Symbolums Quicunque: „Est ergo fides recta, ut credamus, et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem: qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione Divinitatis in carnem, sed assumptione hominis in Deum. Unus omnino non confusione substantiae sed unitate Personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus“ [37]).

Mit dieser Darlegung des Inhaltes im 19. Vers können wir nun auf den 20. übergehen. Da wir das allgemein Grammatische bereits erörtert haben, so beginnen wir sogleich mit der Einzelnentwicklung und zerlegen ihn in drei Theile, nämlich 1. die Thätigkeit Gottes in Christo zur Versöhnung — καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτὸν; 2. die Objekte dieser gottmenschlichen Thätigkeit — τὰ

37) Denzinger: l. c.

πάντα εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; endlich 3. die Art und Weise ihrer Vollendung im Tode Christi — *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.* Also behandeln wir:

1) den subjektiven Theil: die Thätigkeit Gottes;
2) den objektiven — die Welt;
3) den formalen — Tod Jesu.

Subjektiver Theil.

Die Wirksamkeit Gottes in Christo.

Ist es der Sohn Gottes, die ewige Weisheit des Vaters, durch den die Welt geschaffen und geordnet wurde; sind die Gesetze des Geistes und der Natur nichts Anderes, als der bestimmende Wille desselben im Geschaffenen: so ist auch die Sünde nichts Anderes, als der Widerspruch des kreatürlichen Willens gegen den seinigen, als eine Verletzung der von ihm gesetzten Ordnung.

Die drei Personen der Gottheit sind, wie wir gesehen haben, bei der Schöpfung thätig — aber auf verschiedene Weise. Dem Vater schreibt die Kirchenlehre mehr die Schöpfung d. i. die Setzung des Seyns zu; der heilige Geist aber wirkt vollendend und abschließend auf das Geschaffene. Es ist klar, daß diese letztere Thätigkeit durch die Sünde sogleich aufgehoben werde; nur vorbereitend zur künftigen Wiederherstellung vermag sie fürder zu wirken. Dagegen ist die vom Vater bewirkte Setzung, das Seyn, der freien Willensentscheidung der Kreatur entzogen. Sie kann sich nie selbst aufheben und vernichten, weil eine solche That stets wieder das Subjekt voraussetzt, dieses aber nicht — seyn und nichtseyn zu gleicher Zeit kann. Gott selbst aber widerruft nie seine That, vernichtet nie sein Werk, weil dieses nie ohne einen Widerspruch in seinem Wesen seyn kann.

Ebenso wenig als das Seyn stehen aber diejenigen Verhältnisse und Formen unter der Herrschaft und der freien Disposition der Kreatur, die zu ihrem Wesen gehören. Sie hat nur über jene Verhältnisse zu bestimmen, die ihre Stellung in der moralischen Weltordnung, also zu Gott und den übrigen Geschöpfen begründen.

Betrachten wir diese Weltordnung hauptsächlich als Werk des Sohnes, so ist klar, daß auch die freie Entscheidung der Kreatur zunächst unter seinem Einfluße steht, daß die Sünde hauptsächlich gegen ihn gerichtet ist, daß sich also in der Beziehung zum Sohne das ganze Verhältniß der Kreatur zur Gottheit concentrirt.

Wie aber die Fortdauer der Schöpfung nichts Anderes ist, als das Fortwirken der göttlichen Schöpferthätigkeit, ohne die alle Kreatur in's Nichts zurücksinken müßte: so bleibt auch die Wirksamkeit des Sohnes fortbestehend zur Erhaltung der Weltordnung.

Da aber die freie Kreatur die Freiheit als wesentliches, constitutives Moment ihrer Natur erhalten hat, die Sünde aber Verwirklichung einer damit gegebene Möglichkeit ist: so kann die Thätigkeit des göttlichen Logos die dadurch gestörte Ordnung nur in einer Weise wiederherstellen, wodurch die Freiheit nicht aufgehoben wird. Selbst die Sünde mit ihren Folgen hat ein gewißes Recht im schöpferischen Willen Gottes und kann daher, so lange sie in der Freiheit, ihrer Wurzel, gründet, wie diese nicht vernichtet werden.

Es tritt daher die Wirksamkeit des Sohnes nicht als eine allmächtig zwingende Kraft auf, sondern sie wirkt frei auf den freien Willen der Kreatur, um diese zu sich, ihrem Ziele und damit zur Seligkeit zu führen. Widerstrebt aber diese, so wirkt die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Selbstbestimmung auch ihre Unseligkeit.

In der Menschheit zeigt sich diese Thätigkeit des Sohnes Gottes sogleich nach der für das ganze Geschlecht bestimmungsvollen Sünde des Stammvaters. Sie entzog ihm mit dem Genuße vom Baume des Lebens die Möglichkeit, die Sünde sogleich zu vollkommener Durchbildung zu bringen und suchte es durch die Strafe, durch die Streiche der Gerechtigkeit zum Bewußtseyn der That, der Sünde und zur Sehnsucht nach Vergebung und Rettung zu führen. Sie verkündete die Möglichkeit dieser Rettung und führte durch Noth und Schmerzen

den Menschen wieder zu der Stufe empor, wo die Verheißung Wirklichkeit werden, der Himmelsfriede wieder erlangt, Einigung mit Gott und Seligkeit wiederum erreicht werden konnte.

Die ganze Geschichte ist ein Erweis der göttlichen Liebe; Gnade um Gnade haben wir erlangt: auf diesem Punkte aber zeigt sich das Vollmaß derselben. Was dem gefallenen Menschen angedeutet, seinen Sproßen verheißen, die Sehnsucht des ganzen Geschlechtes geworden war: wollte Gott in der höchsten Weise seiner Liebe, in seiner Erniedrigung zur Knechtsgestalt, in seiner Menschwerdung seyn. Hatte die Sünde nur ein dynamisches Verhältniß zwischen Gott und der Welt bestehen lassen, so stellte der Sohn Gottes in seiner Inkarnation eine vollständige substanzielle Einigung zwischen beiden her.

Weil die geschaffene Welt selbst ein organisches Ganze ist, so war diese Einigung schon in seiner Menschwerdung in natürlicher Weise zu Stande gebracht. Wie aber die Natur selbst Grundlage ist für die freie Entwicklung und dieser zu ihrem Abschluße bedarf: so wollte auch der Sohn Gottes in seiner gottmenschlichen Natur frei auf die freien Wesen wirken, um auf der natürlichen die ethische Einigung aufzubauen. So ward er Lehrer, König, Priester: drei Aemter, innerhalb deren die Aufgabe der Menschheit sich bewegt.

Im Lehramte wendete er sich an die menschliche Erkenntniß und durch sie an den menschlichen Willen. Jene sollte, so weit es dem Menschen überhaupt nothwendig ist, eingeführt werden in den göttlichen Weltplan, um die eigene Stellung in demselben zu erfassen, die daraus hervorgehenden Pflichten kennen zu lernen und so eine wahre Leuchte des Lebens zu werden. Da Christus selbst es war, der die Welt geschaffen und geordnet hatte, so sollte diese Erkenntniß zugleich Anerkenntniß seiner Person und der von ihm gestifteten Heilsordnung, d. i. Glauben an ihn werden.

Da aber diese Anerkenntniß eine freie seyn sollte, so ist damit schon die Bestimmung des Willens gefordert. Diese wurde aber unterstützt durch ihn auf doppelte Weise: indem er durch seine göttliche Kraft innerlich auf den Menschen wirkte, ihn zum Guten drängte, den Gefallenen aufrichtete und lenkte; äußerlich, indem er sich als den Herrn der Macht in seinen Wunderthaten bewährte. Die Grund-

lage eines jeden Reiches ist der Gehorsam, die Unterwerfung des einzelnen Willens unter den allgemeinen. Die Grundlage des Reiches Gottes aber die Unterwerfung unter den göttlichen Willen. Die Wirkung des Sohnes Gottes auf den menschlichen Willen ist daher zugleich Stiftung und Begründung seines Reiches. Dieses hätte dem göttlichen Willen gemäß so weit und umfaßend seyn sollen, als die Schöpfung. Allein durch die Sünde, als Aufkündigung des Gehorsams, wurden diese Grenzen enger: nur wo diese abgewiesen oder aufgehoben war, der Wille sich dem Herrscher Himmels und der Erde zugewendet hatte, mochte dieses Reich bestehen.

Lehr- und Herrscheramt finden ihren Gipfelpunkt im Priesterthume. Bereiten jene beiden vor, so verwirklicht sich in diesem der göttliche Wille. Es bildet das Mittlerthum zwischen Herrscher und Unterthan, zwischen Gott und dem Menschen. Christus war Priester, Mittler im höchsten Sinne, da Er Gott und Mensch in Einer Person zugleich war. Er betete für die Menschen und brachte für sie das Opfer seines Lebens am Kreuze dar. Er ging mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum ein, um Versöhnung und Gnade für die Welt zu erhalten. Dadurch wurde der Bund mit Gott auf die höchste Weise geschlossen. Es wurde die natürliche und ethische Einigung zu einer vollkommenen, sakramentalen.

Die Funktionen dieser drei Aemter ziehen sich durch alle Thaten des Menschgewordenen; alle schließen sich zu einer großen That zusammen. Wie die Radien eines Kreises aus allen Richtungen der Windrose immer wieder zu dem Einen Mittelpunkte zurückkehren, so alle seine Thaten zu dem Einen Ziele — der Herstellung einer allgemeinen, dem göttlichen Willen entsprechenden Weltordnung. Mag er daher lehrend auftreten oder heilend auf Geist und Natur wirken: sein Leben wie sein Tod und seine Auferstehung sind nur Glieder der Einen großen Gottesthat.

Nur weil die Welt vielgestaltig, ein vielgliederiger Organism ist, ihre Bedürfnisse und Krankheiten verschieden sind: mußte auch die göttliche Heilsthätigkeit in verschiedener Weise in denselben eingreifen. Im Grunde ist die göttliche Thätigkeit, wie Gott selbst,

Eine und einfach; Schöpfung und Erhaltung, Ordnung und Wiederherstellung sind Ein- und Dasselbe in verschiedener Form.

Gelingt es uns, aus der Mannigfaltigkeit der Form diese Einheit heraus zu finden, so wird sich uns der einfache Faden zeigen, der durch die ganze Geschichte geht, Ausgangs- und Zielpunkt werden klar ins Auge treten, und so können wir denn auch den Gedanken zu finden hoffen, den Paulus in den Worten: εὐδόκησε δι' αὐτοῦ ἀποκατάλλαξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν niedergelegt hat. Es wird sich aber dann dadurch die christliche Weltanschauung in ihrer vollen Klarheit und Wahrheit unserm Blicke zeigen und uns überzeugen, daß in Christo allein das Heil der Welt zu hoffen sey.

Nähere Bestimmung der ἀποκαταλλαγή.

Es war, sagt der Apostel, göttlicher Rathschluß, durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes: ἀποκατάλλαξαι τα πάντα εἰς αὐτόν. Indem wir die nähere Entwicklung des Objektes einem spätern Theile der Abhandlung versparen, obliegt uns hier zunächst die Untersuchung, welches der Begriff des ἀποκαταλλάσσειν sey, der sich dann näher als ἀποκαταλλάσσειν εἰς αὐτόν bestimmt.

In den Lexicis ist die Bedeutung gewöhnlich mit „Wiederversöhnen“ gegeben. Gehen wir auf die Zusammensetzung ein, so ergeben sich uns drei Theile: ἀπό, κατα und das Verbum ἀλλάσσω.

Das letztere Wort deutet die Vornahme einer Aenderung, eines Wechsels, Tausches an; also: ändern, wechseln. Gewöhnlich wird es construirt mit τί τινος, z. B. Aesch. Prometh. 969; auch Sophocl. Antig. 936: οὐράνων φῶς ἀλλάξαι ἐν χαλκοδέτοις αὐλαῖς — das Himmelslicht mit Kerkerbanden vertauschen; ἀλλάξασθ' αἴδου θαλάμους Eurip. Hec. 478. Eine abgeleitete Bedeutung ist die von: Vergelten, z. B. φόνον φονεῦσι Eurip. El. 89.

Durch das Wort ist die Veränderung noch nicht näher bestimmt. Sie kann ebenso eine zum Bessern, wie zum Schlimmern führende seyn. Dieses ist der Fall z. B. Römer 1, 23: καὶ ἤλλαξεν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ etc. Unbestimmt ist die Veränderlichkeit der Kreatur Gott gegenüber aus-

gedrückt Hebr. 1, 12: καὶ ὡς ἱμάτιον ἑλίξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγήσονται. Eine Veränderung zum Beſſern kündet der Apoſtel den Guten nach der Auferſtehung als Wiederherſtellung und Erhöhung der menſchlichen Natur I. Corinth. 15. 51, 52 an: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (wofür die Vulgata: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur) καὶ ἡμεῖς ἀλλαγεσόμηθα. Mit dieſem καὶ ἡμεῖς will der Apoſtel ſicher die Zuverſicht der Chriſten auf dieſen Augenblick hinweiſen.

Modificirt wird die Bedeutung des Wortes durch die Zuſammenſetzung mit κατά. Letzteres bildet zunächſt eine Verſtärkung des urſprünglichen Begriffes. Wie z. B. in κατακόπτω, καταφαγεῖν, auch in καταλλάσσω — in der Bedeutung: vertauſchen, verwechſeln.

Dann bezeichnet es aber auch eine Einwirkung von Oben: von oben herab, herunter, darauf. So in καταβάλλω herunterwerfen, καταβαίνω, καταπίπτω, κατάκειμαι.

Wenden wir dieſe Bedeutung auf καταλλάσσω an, ſo würde dieſes eine von Oben aus bewirkte Veränderung ausdrücken.

Auch einen Gegenſatz, eine feindliche Einwirkung kann dadurch angedeutet werden. Dies iſt der Fall in καταγιγνώσκω, κατηγορέω, καταψηφίζομαι.

Außer dem ſachlichen Begriffe des Vertauſchens hat nun die Zuſammenſetzung καταλλάσσω im Sprachgebrauche die ethiſche des Verſöhnens, Vermittelns. Entweder wird es dann auf die zu verſöhnenden Subjekte gleichmäßig bezogen und dann beiderſeitig mit dem Accus. conſtruirt, oder falls ſich dasſelbe nur auf eines derſelben erſtrecken ſoll, mit τινά τινι, wodurch das mit dem Dat. Bezeichnete nur die Beziehung, ohne eine Aenderung ausdrückt. Daher wird dieſe Conſtruction hauptſächlich angewendet, wo eine Verſöhnung mit Gott ausgedrückt werden ſoll, da in dieſem keine Veränderung ſtattfindet. So ſchon bei den Alten: θεοῖσιν ὡς κατηλλαχθῇ χόλον, Soph. Aj. 731. Ueberhaupt, wo ein ähnliches Verhältniß vorhanden iſt: καταλλαγεὶς Κύρῳ, Xenoph. Anab. 1, 6 etc.

So aber auch im N. Teſt. z. B. II. Corinth. 5, 18: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ etc.; 19: κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ; Römer 5, 10: κατηλλάγημεν

τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ etc. Nicht minder aber Matth. 5, 24 bei der Verſöhnung eines Opfernden mit einem Bruder, wo freilich durch διὰ noch ein anderer Sinn eingeführt iſt: διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου; klarer I. Corinth. 7, 11, wo der Apoſtel der geſchiedenen Frau gebietet, unverehlicht zu bleiben, oder wieder mit dem Manne ſich auszuſöhnen: τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.

Faſſen wir nun dieſe einzelnen Punkte zuſammen, ſo ergibt ſich uns folgendes Reſultat: καταλλάσσω bezeichnet ſtets eine einwirkende Kraft, die den gegenwärtigen Zuſtand aufhebt und einen andern, entſprechendern herbeiführt. So, wenn wir vom ſachlichen abſehend nur auf das ethiſche Verhältniß hinſehen in den unmittelbar vorausgehenden Stellen. Dieſe Kraft kann nun allerdings auch eine in der ſubjektiven Freiheit ruhende ſeyn. Jedesmal aber ſoll ein Verhältniß überwunden werden, das nicht ſeyn ſoll, um in ein entſprechenderes umgewandelt zu werden. Es ſteht dabei das Subjekt ſtets zum Objekt im Gegenſatz, es darf alſo dieſe gegenſätzliche, in κατὰ ausgedrückte Richtung nicht verwiſcht werden.

Nun haben wir aber noch ein näher beſtimmendes Wort ἀπὸ, das in der Zuſammenſetzung ungefähr dem deutſchen ab, weg, fort entſpricht, wie in ἀποβαίνω, ἀπάγω etc.; ferner ein Nachlaſſen, Aufhören — ἀπαλγέω — und ein Fertigmachen, Vollenden ausdrückt.

Wir können alſo ſagen, daß es in der Verbindung mit καταλλάσσω den Abſchluß, die Vollendung dieſes Begriffes bezeichne.

Im N. Teſt. kommt dieſe Zuſammenſetzung dreimal vor: an unſerer Stelle, in V. 21 desſelben Kapitels und im Briefe an die Epheſier 2, 16. Dieſe drei zuſammen müſſen alſo, den damit verbundenen Begriff näher in's Licht zu ſtellen, beachtet werden.

Ephes. 2, 16 ſagt der Apoſtel, die Epheſer ſeyen ehedem ohne Chriſtus außer der Gemeinſchaft des auserwählten Volkes, ohne Bund und Hoffnung auf die damit verknüpfte Verheißung, ja ohne Gott in dieſer Welt geweſen. Chriſtus aber habe die Scheidewand niedergeriſſen, habe ſie zum Heile geführt, das Geſetz aufgehoben, die Feindſchaft in Frieden verwandelt und Heiden und Juden verſöhnt mit Gott: ἀποκαταλλάξῃ ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ.

Was geht also der ἀποκαταλλαγή voraus, was hat sie für Folgen? Man merke: ohne Gott, ohne Hoffnung, ohne Heil waren die Heiden vordem. Jetzt aber sind sie nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbauet auf die Grundfesten der Apostel und Propheten, während Christus selbst der Eckstein ist, durch welchen das enge Gebäude zusammengefügt ist und heranwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen sie auch miterbaut sind zu einer Wohnung Gottes im Geiste.

Feindschaft und Gesetz und Beschneidung sind aufgehoben, um die Vereinigung, die Versöhnung und Heiligung zu Stande zu bringen. Beide, Juden und Heiden werden Gott zugeführt in dem Leibe Christi durch das Kreuz. Dies ist eine vollendete Thatsache, die dann die Heiligung ermöglicht.

Daß hier die reconciliatio nicht eine Vereinigung der religiösen Gegensätze bezeichne, zeigt deutlich, daß der Apostel das condere duos in semetipso in unum novum hominem vorausschickt und dann das ἀποκαταλλάξῃ mit καὶ folgen läßt. Es soll sich also die ἀποκαταλλαγή zunächst auf Gott beziehen.

Auch Colos. 1, 21 ist die Entfernung von Gott bezeichnet, die durch die ἀποκαταλλαγή aufgehoben worden. Wie Ephes. 1, 12 ff. heißt es auch hier, die Kolosser seyen einst ferne gewesen und feindlichen Sinnes in bösen Werken. Jetzt aber hat Gott sie versöhnt — ἀποκαταλλάξεν. Hier ist die Versöhnung zugleich eine vollendete Thatsache. Es kommt also die in ἀπό liegende Bedeutung zu ihrem vollen Rechte.

Nun aber haben wir V. 20 zu erwägen.

Hier fällt augenblicklich auf, daß nicht der Dativ Θεῷ oder αὐτῷ sc. Θεῷ, sondern εἰς αὐτόν d. i. Gott als Ziel der Versöhnung gesetzt sey. Dadurch bekömmt der Satz eine ganz modifizirte Bedeutung; denn die Versöhnung soll stattfinden — nicht mit Gott, sondern mit Rücksicht auf ihn, d. h. sie soll ihn nur zum Ziele haben. Es soll offenbar die Vollendung des nach V. 16 in der Schöpfung Grundgelegten (εἰς αὐτόν) in Christo verwirklicht erscheinen.

Doch fassen wir den Gedanken fest in's Auge, um zu sehen,

welchen dogmatischen Sinn er gebe. Er sagt also: es sey göttlicher Rathschluß gewesen, durch den menschgewordenen Sohn das All aus dem Zustande, in dem es sich befand, herauszuführen, zum Bessern zu wenden und so zu vollenden. Es sollen also die durch die Freiheit hervorgetretenen Störungen aufgehoben werden und der ursprüngliche Weltplan Gottes zur Durchführung kommen.

Während also durch den Dativ Gott und die Einigung mit ihm als nächstes Ziel gesetzt, also die religiöse Seite mehr hervorgehoben wäre, ist durch εἰς αὐτὸν mehr auf die kosmische Durchführung der göttlichen Idee hingewiesen, die ἀποκαταλλαγὴ mehr auf das All selbst zurückgedrängt.

Dadurch ist aber noch eine Seite herausgehoben. Allerdings sagt der Apostel auch öfter, Gott habe die Welt versöhnt mit sich ἑαυτῷ; allein dies ist nur mit Restriction zu verstehen. Hier, wo er Schöpfung und Wiederherstellung einander parallel gegenüberstellt, müßte diese Restriction wegfallen, wenn er sagen wollte: Gott habe durch Christus versöhnen wollen τὰ πάντα ἑαυτῷ. Es wäre damit auch die Versöhnung aller Glieder des Universums, auch der der allgemeinen Wiederherstellung mittels freier Willensentscheidung entgegentretenden und in dieser verkehrten Willensrichtung fixirten ausgesprochen. Es ist ein ganz verschiedener Gedanke, das All solle wieder hergestellt werden mit Beziehung auf Gott, — und das All soll wieder versöhnt werden mit Gott. Im ersteren Falle ist jedenfalls sowohl der ursprüngliche Schöpferwille Gottes gewahrt, der der Freiheit das Recht der Selbstbestimmung eingeräumt hat und dieses Recht nie wieder zurücknimmt, als auch die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche will, daß auch der Sünde in der Strafe ihr Recht werde. Dieser Gedanke liegt offenbar auch schon im Worte ἀποκαλλάσσειν, da, wie wir gesehen haben, das κατὰ auch eine gegensätzliche, eine feindliche Beziehung in sich schließt. Diese dem griechischen Worte eigene Bedeutung können wir aber leider im Deutschen nicht entsprechend wiedergeben. Das Wort „Versöhnen“, können wir auch nicht umhin es zu gebrauchen, ist zu allgemein und vermag diesen Gegensatz nicht auszudrücken.

Daran schließt sich noch ein weiterer Gedanke. Die Versöhnung

als objektive Thatsache ist zwar vollendet, die Welt durch den Tod Christi zur Einigung mit Gott gekommen. Aber dadurch, daß eben diese Versöhnung mehr auf die Welt selbst, als auf Gott bezogen ist, nimmt diese Thatsache auch mehr an dem Gange der geschichtlichen Entwicklung Theil. Im Einzelnen schon tritt diese Zeitfolge hervor, obgleich sie hier ein fast verschwindender Punkt ist. Aber der Einzelne kann versöhnt seyn, ohne daß es damit das All ist. Dieses vollzieht die Versöhnung in sich in einem langsamen Prozesse, der erst am Ende der Zeiten sich in Gott abschließt, während er in der Zeit nur auf Gott gerichtet ist.

So steht also unsere Auffassung der ἀποκαταλλαγή in V. 20 keineswegs in Widerspruch mit der in V. 21 und Ephes. II, 16. In beiden Fällen spricht der Apostel zu Christen, in denen die objektive Erlösungsthat bereits subjektiv aufgenommen war, wo also die Zuführung zu Gott eine bereits vollendete Thatsache ist, die sich allerdings noch fortbilden und steigern kann. Für das All ist auch die objektiv-göttliche That eine geschehene, aber erst in einzelnen Gliedern zur subjektiven Durchbildung gekommen.

Wir geben also den Begriff der ἀποκαταλλαγή an unserer Stelle an als Durchführung der ursprünglichen Weltordnung in dem durch die Sünde zerrütteten All. Diese Durchführung ist aber eine ebenso ausscheidende als wiederherstellende, ebenso Werk der göttlichen Gerechtigkeit und Beharrlichkeit, als der Liebe und der Barmherzigkeit. Sie verwirklicht sich in und durch das Christenthum und wird ihren Abschluß am Ende der Zeiten im letzten Gerichte finden.

Nun können wir auch auf die andern, abweichenden Erklärungen des Begriffes würdigende Rücksicht nehmen.

In der Voraussetzung, daß sich ἀποκαταλλάξαι auch auf τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς beziehe, bei den Bewohnern des Himmels aber an keine Versöhnung gedacht werden könne, wollen mehrere Exegeten, so Melanchthon, Coccejus, Grotius und nach ihrem Vorgange Bähr das Wort analog dem ἀνακεφαλαιώσασθαι Ephes. 1, 16 fassen und mit „Vereinigen, unter einem Haupte sammeln“ geben. Der Apostel, meint Bähr, will sagen, es sey Gottes Rathschluß gewesen, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden, Engel und Menschen

unter Chriſto als Haupt und Herrn zu vereinigen. Die Art und Weiſe, wie? und die Bedingung, unter welcher, gebe das folgende εἰρηνοποιήσας etc. an. Zu dieſer Erklärung nöthige ihn der Zuſammenhang mit V. 19. Der göttliche Rathſchluß beſtand darin: κατοικῆσαι etc. und ἀποκαταλλάξαι etc. Dieſes ſey durch καὶ mit jenem verbunden, das Wohnen aber der Fülle in Chriſto, daß er Alles in Allem erfülle und deßhalb das Haupt der Gemeinde ſey, werde Ephes. 1, 20–23 deutlich erſt dem Auferſtandenen, zur Rechten Gottes Erhobenen zugeſchrieben. Es könne alſo das auf κατοικῆσαι τὸ πλήρωμα etc. folgende ἀποκατάλλαξαι nichts ſeyn, was dem Stande der Erhöhung vorangeht, ſondern was Folge desſelben war. Das εἰρηνοποιήσας bei anderer Faſſung wäre tautologiſch und könne daher nur als ſtrenges Perfekt gefaßt werden etc. [1])

Wir ſind mit Bähr einverſtanden, daß εἰρηνοποιήσας etc. die Art und Weiſe der Verſöhnung angebe. Auch ſoll nicht geläugnet werden, daß Chriſtus in ſeiner Erhöhung noch fortwährend verſöhnend — ἀποκαταλλάσσων wirkſam ſey. Aber daß dieſe Thätigkeit nur dem erhöhten Chriſtus zukomme, iſt eine aus der falſchen Erklärung des 19. Verſes folgende Behauptung.

Wir haben ſchon darauf hingewieſen, daß das πλήρωμα in V. 19 nicht wie in Ephes. 1, 23 zu erklären ſey, weil der ganze Gedankengang verſchieden iſt. In I, 18 des Koloſſerbriefes iſt von der Kirche die Rede, 19 und 20 begründen die Stiftung der Kirche. Ephes. 1, 23 iſt alſo in πλήρωμα die Folge, in V. 19 unſeres Briefes das Princip, die Menſchwerdung gemeint.

Noch gewaltthätiger iſt die Identification von ἀποκατάλλαξαι und ἀνακεφαλαιώσασθαι, und mit Recht haben ſich meiſt neuere Exegeten dagegen erklärt. So z. B. Harleß zu Ephes. 1, 10: „die Alten haben ungleich richtiger geſagt: ἀνακεφ. werde erklärt durch ἀποκαταλλ. des Koloſſerbriefes, in wie ferne das Spezielle Erklärung des Allgemeinen iſt, und nicht umgekehrt das Allgemeine Erklärung des Speziellen ſeyn kann.“ Gewonnen haben wir aber auch nichts. Denn wenn Bähr ſelbſt ſagt: „die Urſache der Trenn-

1) Bähr-Erklärung des Briefes an die Koloſſer ad l.

ung war die Uebertretung des göttlichen Willens, die Sünde; diese zu tilgen und wegzunehmen, war der Zweck des Todes Jesu; durch diesen Tod wurde somit die Ursache der Trennung aufgehoben und der Grund zur Vereinigung beider gelegt"; er aber vorher richtig gegen Chrysostomus bemerkt hat: "es werde keineswegs gesagt, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς sehen mit τοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς oder inter se ausgesöhnt worden, wie jene Erklärung annehme, sondern beide würden durch das zwar disjunctive, aber doch zugleich zusammenfassende εἴτε offenbar einander gleich und einem dritten gegenübergestellt," so bleibt nach wie vor die Frage: "wie wird der Begriff der Einigung auf solche übertragen, bei denen wir uns keine vorhergehende Trennung denken wollen?" [2])

Die Ansicht von Harleß ist freilich ebenso unhaltbar, wie die Bährs. Mit welchem Rechte kann er erklären, das ἀποκαταλλάξαι sey spezieller, als ἀνακεφαλαιώσασθαι? Offenbar ist das Letztere nur ein Glied vom Erstern. Die Vereinigung mit Gott, das Sammeln unter Christo als Haupt ist allerdings nach V. 16 in der Schöpfung grundgelegt und mit der Sünde aufgehoben worden. Sie schließt auch die Versöhnung in sich — ist aber nur Folge von dieser. Wie die Sünde nicht bloß die Beziehung zu Gott, die Einheit mit ihm aufgehoben hat, sondern auch die Natur verkehrt: so ist die ἀποκαταλλαγὴ nicht nur Vereinigung mit Christus, sondern völliges, durchgreifendes Walten des göttlichen Willens zur Wiederherstellung der Natur und aller gottgeordneten Beziehungen derselben, also auch der Beziehung εἰς αὐτόν. Nur auf dem Grunde orthodox-protestantischer Rechtfertigungslehre ließe sich dieser Gedanke verwischen.

Eine Schneide hat aber diese Kritik Bährs doch. Da dieser die Trennung als Folge der Sünde faßt, in der Vereinigung aber Engel und Menschen gleich setzt und den einzigen Ausweg den ihm Chrysostomus zeigt, abweist: so rächt sich dieser alte Kirchenvater, indem er ihn in die Bahn zurückdrängt, der er entkommen wollte. Die ethische "Vereinigung" ist nichts Anderes, als ein weniger passender Ausdruck für "Versöhnung".

2) Harleß: Commentar zum Briefe an die Epheser.

Neander stimmt mit Bähr darin überein, daß Versöhnen und Vereinigen zugleich in ἀποκατάλλ. enthalten sey. „Versöhnen zu ihm hin, d. h. im prägnanten Ausdruck: versöhnen und die Versöhnten zu ihm hinbringen, daß sie unter ihm, als gemeinsamen Haupte, sich mit einander vereinigen, wie es das Ziel von Allem ist. Nun ist aber das antecedens nur auf einen Theil, das consequens auf alle Objekte zu beziehen.“ [3]) Offenbar ist auch hier etwas aus einer anderen Stelle hineingetragen, was in unserer nicht liegt. Es ist die Scheu vor dem Zwange, die καταλλαγὴ auch auf die Engel zu beziehen, augenfällig. Diese Scheu hat aber wiederum ihren Grund in der falschen Auffassung des Begriffes. Die objektive Modifikation wird in das Wort selbst hinein gelegt. Mit Recht erklärt sich daher Huther gegen diese Auffassungen insgesammt.

Aber auch Er hat die tiefere Bedeutung nicht aufgenommen. Das εἰς αὐτὸν gibt ihm nur die Richtung an. Wohl ist diese festzuhalten. Dazu zwingt die Parallele in V. 16. Aber das εἰς hat auch noch die Rücksicht auf Gott in seinem Begriffe liegen. Es kann daher die ἀποκαταλλαγὴ auch nicht einfach als Versöhnung genommen werden. Auch würden sich ungeheuere dogmatische Folgerungen daran schließen. Die obengenannten Exegeten hatte eine heilige Scheu davor zum Abweisen dieses Begriffes vermocht. Wohl haben sie keinen bessern gefunden; aber Huther hätte, ihre schwache Seite fühlend, nicht ihren Grund abweisen sollen, Er wäre dadurch selbst zu richtigerer Würdigung der ἀποκαταλλαγὴ gekommen. Ja, allerdings hat diese die Bedeutung von Versöhnung, von Vereinigung; aber nicht diese allein. Sie bezeichnet die That Gottes, die durch die Sünde zerrüttete Weltordnung mit Abweisung des vollständig Bösen wieder zu ihrem Ziele, zur Einigung zurückzuführen. Sie trennt Geist und Seele Hebr. 4, 12, um Gutes und Böses zu scheiden.

Diese Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung, diese Durchführung des göttlichen Schöpferwillens in der Entwicklung der Welt ist nun zwar eine allgemeine. Wie Gott nie mit seiner er-

3) Neander: Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel ad l.

haltenden Kraft, so ist er auch nie mit seiner ordnenden von der Welt zurückgetreten. Keine Zeit, kein Volk ist von seiner Gnade vollständig entblößt. Stets breitet der göttliche Logos seine Schwingen über die Geschichte wehrend und schützend. Die Geschichte des jüdischen Volkes insbesondere ist voll solcher huldvollen Erweise. Aber in der höchsten Weise ist die göttliche Wiederherstellung doch in seiner irdischen Erscheinung, in Jesu Christo zu Tage getreten. Auf vielfache Weise und durch die Propheten hat Gott zu den Menschen geredet, dann aber auch durch seinen Sohn. Durch ihn ist erst das angefangene Werk zur Vollendung gekommen, die καταλλαγή — ἀποκαταλλαγή geworden.

Sehr schön führt diesen Gedanken Paulinus, Bischof von Nola, in seinem paneg. de obitu Celsi durch:

Multa mihi dederat prius et promissa salutis,
Et praecepta, quibus per bona dirigerer.
Sed quia nec legis posito medicamine, primi
Inveterata patris vulnera dilueram:
Et neque praemissis divino ex ore prophetis
Exspectare Dei munera, credideram:
Et genus humanum passim sine lege fidei
Desperata salus merserat in tenebras,
Regnabatque simul peccatum in corpore nostro,
Mors in peccato, daemon in interitu,
Captivumque hominem tristis metus, et miser error
Altius in mortem praecipitare dabant,
Interea pater ipse polo miseratus ab alto
Errantum lapsus pestiferos hominum
Serpentemque truci dominantem in morte cadentum,
Non tulit et natum misit ad omne bonum.[4])

Was seine gottmenschliche Thätigkeit und Wirksamkeit aber von der überirdischen des Logos auszeichnet, ist eben dieses: daß hier die göttliche mit der endlich-menschlichen Kraft verbunden ist. Während diese die für die Menschen entsprechendste Form ist, ein Lehren

4) Paul. episc. Nol. de obitu Celsi: 518.

und Helfen in rein menſchlicher Weiſe zuläßt: gibt die göttliche Natur dieſer Lehre und Hilfe ihre mehr als ausreichende Kraft. Durch ſeine irdiſche Geburt iſt der Sohn Gottes ganz in den ſolidariſchen Verband der geſchaffenen Weſen eingetreten, vermochte alſo an ihrer Schuld, ihrem Leiden Antheil zu nehmen; durch ſein göttliches Weſen aber konnte er die Sünde aus dem Schuldbuche Gottes tilgen und aus dem Leiden das Leben und die Unſterblichkeit emporblühen laſſen.

Dieſe Bedeutung der Menſchwerdung des Sohnes Gottes iſt daher von den Vätern und Lehrern der Kirche in vielfacher Weiſe hervorgehoben worden.

Ich führe hier zuerſt Ambroſius Katharinus an, der in der Erklärung unſerer Stelle ganz auf den pauliniſchen Grundgedanken eingegangen iſt. Er greift zu V. 16 zurück und gibt die ganz richtige Folgerung, wie Alles durch den Sohn Gottes erſchaffen ſey, ſo ſey auch Alles auf Verſöhnung durch ihn angewieſen geweſen: ita decuit, et per ipsum instaurari omnia et reconciliari in ipso, quae dissoluta erant et sub ira Dei propter peccatum. Ubi etiam adverte, omnia condita esse per ipsum secundum quod erat Deus et verbum Patris. In ipso tamen condita sunt non solum quatenus Deus, sed etiam secundum quod homo. Nam designata sunt omnino, ut in eo Christo homine consisterent. Quoniam vero disjecta erant et perturbata omnia post peccatum . . . . reconciliari oportuit, ut rursum in ipso consisterent. Dieſem Gedanken liegt nun freilich der weitere unter, daß ſchon bei der Schöpfung des Menſchen auf Chriſtus Rückſicht genommen worden ſey; der alte Satz: Deus, cum hominem formavit, Christum visitavit. Auch vielleicht noch der, daß der Gottmenſch auch ohne Sünde in der Welt erſchienen wäre. Ohne auf dieſes Theologumenon einzugehen, dürfen wir doch auch hierin den tiefen Grundgedanken nicht verkennen, daß Gott in ſeiner Allwiſſenheit ſchon vor der Schöpfung die ſündhafte Entwicklung vorausgeſehen, dieſe daher ſelbſt ſchon in ſeinen Weltplan aufgenommen und daher die Schöpfung ſchon mit Rückſicht auf die Verſöhnung im Gottmenſchen vollzogen habe.

Da die ſündhafte Entwicklung der Menſchheit durch ſataniſche

Verführung hervorgerufen worden war, so hält Athanasius die Versöhnung und Wiederherstellung derselben für nothwendig im göttlichen Schöpferwillen gegründet, der nicht habe dulden können, daß sein Werk auf so erbärmliche Weise zu Grunde gehe. Es war: indignum bonitate Dei, ut quae ab ipso facta erant, corrumperentur fraude ac calliditate diaboli, qua homines circumvenerat. Tum minime omnium dicebat, divinum in hominibus artificium oblitterari, sive ipsorum socordia, sive astu et illusione daemonum. Quocirca revera maxime consentaneum erat bonitati Dei magnum illud opus etc. [5])

So geziemend aber dieses Werk des Sohnes Gottes scheinen mag, so bewundernswerth ist es wiederum. Er, der Herr und Schöpfer Himmels und der Erde, steigt nieder, um in Knechtsgestalt Himmel und Erde zu versöhnen! Es ist die höchste Huld, die Gott den Menschen erweisen konnte. „O si cognovisses", ruft daher Augustinus aus, „Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum, ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videre potuisses . . . . Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse Dei unicus filius in se incommutabiliter manens indueret hominem, et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, justus ab injustis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiendo docuit contemnere, quod timemus". [6])

Der Arzt hatte sich nach der Krankheit gerichtet; Leib und Seele waren krank, durch Leib und Seele wollte der Heiland wieder heilen. Die Menschheit hatte gesündigt, die Menschheit mußte zu Gott zurückkehren und ihren Fehl sühnen. Dieses für die Menschheit zu vollbringen wollte der Logos Mensch werden.

---

5) Ath. de incarnatione verbi Dei p. 41.

6) August. de civit. Dei 10, 29.

Um das δι' αὐτοῦ nicht zu mißverstehen, hat Theophylakt in seinem Commentar eine Bemerkung gemacht, die auch hier angeführt werden soll: Per ipsum, sagt er, hoc est; ipse hanc nobis salutem operans acquisivit. Ne vero existimes, quod ministri loco sit, inquit in ipsum, hoc est ipse sibi ipsi homines reconciliavit — alibi tamen dixit, quod Deo reconciliarit — communia igitur sunt filio etiam, quae sunt Patris. Daß Christus nicht bloß das Werkzeug seyn sollte, hat er hier ganz richtig hervorgehoben. Wie weit aber der Dativ ipsi den paulinischen Gedanken wiedergebe, erhellt aus dem oben darüber Gesagten. Auch die Bemerkung von Estius ist nicht überflüßig. Er weist nämlich auf den historischen Zusammenhang hin, bemerkend, Paulus habe das δι' αὐτοῦ betont, um Christus und nicht Engelwesen als wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen erscheinen zu lassen: per Christum, non per angelos, quos reconciliatores Simon etc.

Da sich aber die ἀποκαταλλαγὴ δι' αὐτοῦ εἰς αὐτόν nicht auf die Menschheit allein bezieht, sondern auf das ganze Weltall, wie der Apostel sagt, erstreckt: so kann die hohe Bedeutung der menschlichen Natur, die Christus angenommen, auch in ihrer kosmischen Beziehung nicht genug hervorgehoben werden „Was ist der Mensch," ruft der Psalmist 8, 5—7 aus, „daß Du seiner gedenkst, oder des Menschen Sohn, daß du auf ihn siehst? Du hast ihn um Geringes kleiner gemacht als die Engel, ihn gekrönt mit Ruhm und Ehre und ihn gesetzt über alle Werke deiner Hände. Alles hast du unter seine Füße gelegt." Daraus macht der Verfasser des Hebräerbriefes den Schluß: Non angelis subjecit Deus orbem terrae futurum: in eo enim, quod omnia ei subjecit, nihil dimisit non subjectum [7]). Zwar ist die Natur der Engel eine potentiel stärkere, dafür ist aber die des Menschen beziehungsreicher. Er ist in die Mitte von Himmel und Erde, Geist und Natur gestellt, beides in sich einigend. Nicht mit einem Engel hat sich der Logos hypostatisch verbunden, sondern menschliche Natur hat er angenommen und diese dadurch zu der in der Schöpfung gegründeten Herrschaft im Weltorganism gebracht.

7) Epist. ad Hebr. 2, 6 ff.

In der Menschheit also sammelt sich auch die wiederherstellende Wirksamkeit Gottes; von hier aus geht der Prozeß der Weltordnung, der Neuschöpfung auf die andern Wesen über. Wie der lichte Sonnenstrahl durch die Luft auf alle Wesen der Erde einwirkt, so die allmächtige Gotteskraft in Christo Jesu auf das ganze Universum.

Wie aber der Sonnenstrahl nur die keimkräftige Pflanze erquickend zu sich emporzieht, die erstorbene aber auflößt und der Verwesung zuführt, so erquicket auch die Gotteskraft nur das Keimkräftige und Lebendige und wirft das Todte aus dem Kreise des Lebens. Diese verschiedenartige Wirkung haben wir nun mit Rücksicht auf die Verschiedenartigkeit der Objekte in ihren einzelnen Gliedern zu entwickeln.

Die negative Wirkung der ἀποκαταλλαγή.

Wir versuchen zuerst die negative Wirkung der ἀποκαταλλαγή darzustellen, weil diese auch in der Wirklichkeit der positiven vorausgeht. Verkehrtheit und Sünde müssen zuerst abgewiesen seyn, ehe das Gute in der Seele Raum findet. Ist dieses nicht gleich beim Beginne eines bessern Lebens vollständig der Fall, so ist der Grund nur in der Natur selbst zu suchen, die an eine allmälige Entwicklung gebunden ist. Aber nichtsdestoweniger muß der Sieg des Guten über das Böse prinzipiel bereits entschieden seyn, wenn die Entwicklung eine wahre, zum Guten und zum Ziele führende seyn soll.

Das Geschöpf ist für Gott geschaffen, es soll daher auch auf Gott gerichtet seyn, der ihm hinwiederum mit seiner ewigen Liebe entgegenkommt. Diese Richtung soll aber bei freien Wesen eine freie, aus der Selbstbestimmung hervorgehende seyn und schließt daher bei diesen auch die Möglichkeit der Abkehr, des Gegensatzes gegen den göttlichen Willen in sich. Nur die Freiheit im Bunde mit der gnädigen Liebe Gottes wirket ein reines, heiliges Leben in der Kreatur.

Es ist ein bleibendes Gesetz, daß die Freiheit nicht eine stets gleich bewegliche bleibt, daß vielmehr jede That ihr Resultat in der Natur zurückläßt und in dieser die Neigung zum Guten oder Bösen stärkt oder mindert. Für sich würde dieses Gesetz die dem Verderben verfallene sündhafte Menschheit in natürlicher Entwicklung zur voll-

ständigen Durchbildung des Bösen führen. Bedarf schon der natürlich gute Mensch der übernatürlichen Gnade, um zu seinem himmlischen Ziele zu gelangen, so bliebe dem Bösen nach seiner Trennung von Gott kein Band mehr, das ihn zum Himmel zurückziehen könnte.

Durch seine Inkarnation hat aber der Sohn Gottes die Natur selbst wieder zu Gott zurückgeführt. Mit Rücksicht darauf ertheilt nun die göttliche Liebe auch den Gefallenen wieder die Gnade, von der Sünde sich zu bekehren, sich zu bessern und Gott zuzuwenden. Diese ohne Rücksicht auf ein menschliches Verdienst gegebene Gnade macht die subjektive Mitwirkung des Willens erst möglich und führt dann mit diesem Sündenvergebung, Erlösung von der durch das sündhafte Verhältniß bedingten Macht des Satans und die Aufhebung der durch die Herrschaft des Bösen begründeten Furcht herbei.

Da dieses Verhältniß ganz natürlich ist, so können wir uns nicht wundern, die Andeutungen davon allerwärts in den hl. Schriften zu finden.

Zur Erläuterung desselben mögen nur einige Stellen aus den Briefen Pauli angeführt werden, die den Gegensatz der Sünde mit dem neuen Leben in Christo besonders herausheben und die Aufhebung jener, wie die Begründung dieses als freie That Gottes erscheinen lassen. Coloss. 1, 21 hält der Apostel den Colossern vor, auch sie seyen einst gottentfremdet und feindlichen Sinnes in bösen Werken gewesen. Er zeichnet 3, 5 die Flecken, die sie einst befleckt und die Gottes Zorn über sie herabgerufen hatten. Jetzt aber habe sie (1, 22) Gott versöhnt im Leibe seines Fleisches, durch den Tod, sie heilig und unbefleckt und untadelhaft vor ihm zu machen.

Daß diese Versöhnung von Seite Gottes eine freie, nur durch die göttliche Liebe und Barmherzigkeit bedingte gewesen sey, deutet der Apostel oben in dem εὐδόκησε 1, 19 hinreichend an.

Den gleichen Grundgedanken führt das zweite Kapitel des Epheserbriefes durch. Auch hier stellt der Apostel der Sünde und ihrer wilden Gährung die Barmherzigkeit und Liebe Gottes gegenüber, welche die in Sünden Erstorbenen zu neuem heiligen Leben auferweckt und seine ganze Gnadenfülle über sie ausgeschüttet habe. Aus Gottes Huld, durch den Glauben an Christus seyen sie gerettet

worden, nicht durch sich selbst. Ihre Rettung sey eine freie Gabe Gottes, nicht der Lohn von Werken, deren sie sich zu rühmen hätten.

Vergleichen wir mit diesen Stellen noch Römer 3, 27 u. 5, 10. In jener spricht der Apostel aus, daß es nicht die Werke des Gesetzes seyen, die den Menschen zu rechtfertigen vermögen. Das Gesetz tritt zunächst als äußeres an den Menschen heran; indem sich dieser der äußern Richtschnur des Lebens fügt, bleibt doch seine That, seine Tugend eine äußere. Wahren Werth bekommt sie nur durch das, was Gott selbst im Innern der Menschenseele wirkt. Diese göttliche Wirkung aber, weil der That vorausgehend, kann nicht durch diese erworben seyn.

In 5, 10 kommt der Apostel wieder auf das in der menschlichen Natur liegende Böse zu sprechen. Es macht uns von Natur aus gottentfremdet, zu Gegnern seines Willens. Da wir aber feindlichen Sinnes waren, sind wir Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes. Die unserm Tugendleben vorausgehende Gnade erweckt dann das wahre Vertrauen, daß, wenn wir in Christo leben, Gott das angefangene Werk vollenden werde. Das Gefühl, daß Gott aus freier Gnade ein neues Leben in uns erwecke, daß der göttliche Logos sein heiliges Licht in die Seele hineinstrahlend Leben und lebengebend sey, ist dem christlichen Bewußtseyn unentreißbar. Nur in Christo können wir gut seyn. Er gründet; wir bauen auf den von ihm gelegten Grund; er gibt Gedeihen und Vollendung. Jeder Mensch fühlt den innern Ruf der Gnade; jeder weiß, daß nur dieser Ruf ihn zum Guten leiten könne und daß er es sey, der uns die Tugend leicht macht und den Dornenpfad zum angenehmen Fußsteige. Den Gegensatz des natürlichen Triebes zur Sünde mit der göttlichen Gnadenwirkung haben viele Kirchenschriftsteller hervorgehoben. Ich führe nur ein paar Beispiele an.

Justin der Martyrer zeigt das Leben der Christen vor und nach ihrer Bekehrung: „Wir, die wir einst der Wollust dienten, haben jetzt nur an Sittenreinheit unsere Freude; wir, die wir einst Zauberkünste trieben, wir haben uns dem ewigen, guten Gotte geweiht; die wir einst Geldgewinnen über Alles liebten, wir geben jetzt euch, was wir haben, zum allgemeinen Gebrauche her und theilen jedem

Dürftigen mit; wir, die wir einst gegenseitig einander haßten und mordeten, die wir mit den Fremden wegen der Verschiedenheit der Sitten keinen gemeinschaftlichen Herd haben konnten, wir leben jetzt nach der Erscheinung Jesu Christi mit ihnen zusammen; wir beten für unsere Feinde, wir suchen diejenigen zu überzeugen, welche uns mit Unrecht hassen, auf daß sie nach der herrlichen Lehre Christi ihr Leben einrichten und die freudige Hoffnung erhalten möchten, dieselben Güter mit uns von dem Gotte, welcher über Alles Herr ist, zu empfangen."

Was Justin — sagt auch Cyprian im Feuer der Freude über seine Bekehrung: „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es erlernt und was nicht durch lange Zeit fortgesetzten Unterrichts eingesammelt, sondern im Nu der ihr Werk beeilenden Gnade ergriffen wird. Da ich in der Finsterniß und in blinder Nacht lag und da ich von den Fluthen der Welt hin- und hergetrieben wurde, des Lebensweges unkundig, von der Wahrheit und vom Lichte entfremdet, da erschien es mir nach meiner damaligen Sinnesart als etwas durchaus Schweres und Hartes, was mir die göttliche Gnade zu meinem Heile verhieß, daß Einer wiedergeboren werden, was er früher gewesen ablegen und, während seine Leibesnatur dieselbe geblieben, doch nach Seele und Gemüth ein anderer Mensch werden könne. Wie, sagte ich, ist eine so große Umwandlung möglich, daß das so lange Eingewurzelte sollte mit einem Male abgethan werden? Wie ich in meinem früheren Leben in vielen Irrwegen befangen war, aus denen ich keinen Ausweg finden konnte, so überließ ich mich den mir anklebenden Lastern und an dem Bessern verzweifelnd huldigte ich schon dem Bösen, das an mir war, als ob es zu meiner Natur gehörte. Als aber, nachdem durch das Bad der Wiedergeburt die Flecken des frühern Wandels abgewaschen worden, in das von Schuld befreite reine Herz das Licht von oben sich ergoß, als ich den Geist vom Himmel eingeathmet und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen geworden war, wurde mir auf wunderbare Weise gewiß, was mir vorher zweifelhaft war; offen stand mir, was mir vorhin verschlossen; Licht war mir, wo ich vorhin nur Finsterniß sah; leicht wurde mir, was mir vorher schwer ausführbar, was mir vorher unmöglich schien:

so daß ich erkennen konnte, wie ich früherhin vom Fleische geboren, der Sünde unterthan lebte — das war ein irdischer Wandel; der Wandel, den ich nun zu führen angefangen, war der Anfang meines Lebens aus Gott, eines vom heiligen Geiste beseelten Lebens. Gottes ist, Gottes, sage ich, Alles, was wir jetzt vermögen. Aus ihm haben wir Leben und Kraft."

Ist in diesen Schilderungen auch das christliche Leben mehr im Allgemeinen gezeichnet, wie es alle durch den Gottmenschen uns verliehene Tugendmittel in sich faßt: so tritt doch klar und deutlich die Gotteskraft hervor, die allem subjektiven Streben als Keim vorangeht, das Böse aus der Natur entfernt und die Tugend begründet, die sich dann durch alle Grade fortentwickelt. Es bewährt sich hier thatsächlich jene paulinische Lehre (Coloss. 1. 13), daß Gott der Vater uns versetze in das Reich des Sohnes seiner Liebe, nachdem er uns der Sünde und den Mächten der Finsterniß entrissen hat, und daß wir in Jesu Christo Vergebung der Sünde und Erlösung empfangen haben.

Vergleichen wir die bekehrende Kraft Gottes mit seiner schöpferischen, so zeigt sich auch augenscheinlich, daß jene die Folge von dieser, gleich nothwendig wie sie ist. Konnte der Mensch sich nicht selbst das Leben geben, so kann er sich aus eigener Kraft auch nicht von einem Zustande in einen höhern versetzen. Hatte Gott den Menschen geschaffen, daß er zu ihm sich wende, ihn verehre und anbete, und hatte er gewollt, daß diese Verehrung und Anbetung eine freie sey, so konnte er die gegentheilige Willensrichtung nur dadurch wieder aufheben, daß er sich als das höchste Gut der Menschenseele zeigte, diese zur Sehnsucht und zum Verlangen nach seinem Besitz erregte und in der Einigung mit seinem Willen die Seligkeit der Kreatur erscheinen ließ.

Wie das Bewußtseyn unserer natürlichen Sündhaftigkeit, so hat die Kirche stets auch das festgehalten, daß Gott, wie der Grund unseres natürlichen Lebens, so auch der einzige Urheber unseres gottinnigen, religiösen Lebens sey und hat deßhalb jede pelagianisirende Richtung, die entweder das Moment der Sünde schwächen oder die Gnade Gottes nur als Folge unserer Verdienste ansehen wollte,

abgewiesen. Freilich fordert sie auch, wenn diese That Gottes rechtfertigend und nicht vielmehr den Zorn Gottes selbst wieder herausfordernd seyn soll, die Mitwirkung des kreatürlichen Willens. Dieser muß aufblühen im Sonnenstrahl der Gnade, gedeihen und wahre Früchte der Buße und Besserung bringen.

Beide Momente hält das Concilium von Trient in der Darstellung der Thätigkeit Gottes zur Wiedergeburt des Menschen, in genauer Weise fest. Es erklärt in Sess. VI. c. 5.: ut, qui per peccata aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos: libertatis nostrae admonemur.

Den belebenden, erweckenden Willen Gottes setzt es zur sittlichen Thätigkeit stets voraus. Dieser ist aber stets mit Rücksicht auf die gleichfalls von ihm gewollte und gesetzte Freiheit zu denken. Wer ihn als allein wirksam fassen wollte, müßte nothwendig die kreatürliche Freiheit läugnen. Dann wäre aber die sittlich-religiöse Entwicklung nicht mehr eine lebendige, freie, die Lohn und Strafe als Folge haben könnte, sondern ein allgemeiner Naturprozeß. Dem widerspricht aber schon das rein menschliche Bewußtseyn. Vom christlichen Standpunkte aus aber würde überdieß die ganze Weltanschauung alterirt. Die Freiheit in der Kreatur läugnen, heißt so viel, als sie auch Gott absprechen; sie gehört zum Wesen der geistigen Natur und da diese nach Gottes Bilde geschaffen ist, ist auch sie relatives Nachbild der göttlichen Freiheit. So bestätigt sich also auch hierin unsere Auffassung des ἀποκαταλλάσσειν εἰς αὐτον sc. θεόν.

Diese innere Ueberwindung der Sünde durch die ἀποκαταλλαγή steigert sich aber in der Uebereinstimmung des göttlichen mit dem kreatürlichen Willen noch höher. Sie wird zur vollkommenen Ver-

haltenden Kraft, so ist er auch nie mit seiner ordnenden von der Welt zurückgetreten. Keine Zeit, kein Volk ist von seiner Gnade vollständig entblößt. Stets breitet der göttliche Logos seine Schwingen über die Geschichte wehrend und schützend. Die Geschichte des jüdischen Volkes insbesondere ist voll solcher huldvollen Erweise. Aber in der höchsten Weise ist die göttliche Wiederherstellung doch in seiner irdischen Erscheinung, in Jesu Christo zu Tage getreten. Auf vielfache Weise und durch die Propheten hat Gott zu den Menschen geredet, dann aber auch durch seinen Sohn. Durch ihn ist erst das angefangene Werk zur Vollendung gekommen, die καταλλαγή — ἀποκαταλλαγή geworden.

Sehr schön führt diesen Gedanken Paulinus, Bischof von Nola, in seinem paneg. de obitu Celsi durch:

Multa mihi dederat prius et promissa salutis,
Et praecepta, quibus per bona dirigerer.
Sed quia nec legis posito medicamine, primi
Inveterata patris vulnera dilueram:
Et neque praemissis divino ex ore prophetis
Exspectare Dei munera, credideram:
Et genus humanum passim sine lege fidei
Desperata salus merserat in tenebras,
Regnabatque simul peccatum in corpore nostro,
Mors in peccato, daemon in interitu,
Captivumque hominem tristis metus, et miser error
Altius in mortem praecipitare dabant,
Interea pater ipse polo miseratus ab alto
Errantum lapsus pestiferos hominum
Serpentemque truci dominantem in morte cadentum,
Non tulit et natum misit ad omne bonum.[4])

Was seine gottmenschliche Thätigkeit und Wirksamkeit aber von der überirdischen des Logos auszeichnet, ist eben dieses: daß hier die göttliche mit der endlich-menschlichen Kraft verbunden ist. Während diese die für die Menschen entsprechendste Form ist, ein Lehren

4) Paul. episc. Nol. de obitu Celsi: 518.

und Helfen in rein menschlicher Weise zuläßt: gibt die göttliche Natur dieser Lehre und Hilfe ihre mehr als ausreichende Kraft. Durch seine irdische Geburt ist der Sohn Gottes ganz in den solidarischen Verband der geschaffenen Wesen eingetreten, vermochte also an ihrer Schuld, ihrem Leiden Antheil zu nehmen; durch sein göttliches Wesen aber konnte er die Sünde aus dem Schuldbuche Gottes tilgen und aus dem Leiden das Leben und die Unsterblichkeit emporblühen lassen.

Diese Bedeutung der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist daher von den Vätern und Lehrern der Kirche in vielfacher Weise hervorgehoben worden.

Ich führe hier zuerst Ambrosius Katharinus an, der in der Erklärung unserer Stelle ganz auf den pauliniſchen Grundgedanken eingegangen ist. Er greift zu V. 16 zurück und gibt die ganz richtige Folgerung, wie Alles durch den Sohn Gottes erschaffen sey, so sey auch Alles auf Versöhnung durch ihn angewiesen gewesen: ita decuit, et per ipsum instaurari omnia et reconciliari in ipso, quae dissoluta erant et sub ira Dei propter peccatum. Ubi etiam adverte, omnia condita esse per ipsum secundum quod erat Deus et verbum Patris. In ipso tamen condita sunt non solum quatenus Deus, sed etiam secundum quod homo. Nam designata sunt omnino, ut in eo Christo homine consisterent. Quoniam vero disjecta erant et perturbata omnia post peccatum . . . . reconciliari oportuit, ut rursum in ipso consisterent. Diesem Gedanken liegt nun freilich der weitere unter, daß schon bei der Schöpfung des Menschen auf Christus Rücksicht genommen worden sey; der alte Satz: Deus, cum hominem formavit, Christum visitavit. Auch vielleicht noch der, daß der Gottmensch auch ohne Sünde in der Welt erschienen wäre. Ohne auf dieses Theologumenon einzugehen, dürfen wir doch auch hierin den tiefen Grundgedanken nicht verkennen, daß Gott in seiner Allwissenheit schon vor der Schöpfung die sündhafte Entwicklung vorausgesehen, diese daher selbst schon in seinen Weltplan aufgenommen und daher die Schöpfung schon mit Rücksicht auf die Versöhnung im Gottmenschen vollzogen habe.

Da die sündhafte Entwicklung der Menschheit durch satanische

Verführung hervorgerufen worden war, so hält Athanasius die Versöhnung und Wiederherstellung derselben für nothwendig im göttlichen Schöpferwillen gegründet, der nicht habe dulden können, daß sein Werk auf so erbärmliche Weise zu Grunde gehe. Es war: indignum bonitate Dei, ut quae ab ipso facta erant, corrumperentur fraude ac calliditate diaboli, qua homines circumvenerat. Tum minime omnium dicebat, divinum in hominibus artificium oblitterari, sive ipsorum socordia, sive astu et illusione daemonum. Quocirca revera maxime consentaneum erat bonitati Dei magnum illud opus etc.[5])

So geziemend aber dieses Werk des Sohnes Gottes scheinen mag, so bewundernswerth ist es wiederum. Er, der Herr und Schöpfer Himmels und der Erde, steigt nieder, um in Knechtsgestalt Himmel und Erde zu versöhnen! Es ist die höchste Huld, die Gott den Menschen erweisen konnte. „O si cognovisses", ruft daher Augustinus aus, „Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum, ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videre potuisses . . . . Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse Dei unicus filius in se incommutabiliter manens indueret hominem, et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, justus ab injustis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetiendo docuit contemnere, quod timemus".[6])

Der Arzt hatte sich nach der Krankheit gerichtet; Leib und Seele waren krank, durch Leib und Seele wollte der Heiland wieder heilen. Die Menschheit hatte gesündigt, die Menschheit mußte zu Gott zurückkehren und ihren Fehl sühnen. Dieses für die Menschheit zu vollbringen wollte der Logos Mensch werden.

---

5) Ath. de incarnatione verbi Dei p. 41.

6) August. de civit. Dei 10, 29.

Um das δι' αὐτοῦ nicht zu mißverstehen, hat Theophylakt in seinem Commentar eine Bemerkung gemacht, die auch hier angeführt werden soll: Per ipsum, sagt er, hoc est; ipse hanc nobis salutem operans acquisivit. Ne vero existimes, quod ministri loco sit, inquit in ipsum, hoc est ipse sibi ipsi homines reconciliavit — alibi tamen dixit, quod Deo reconciliarit — communia igitur sunt filio etiam, quae sunt Patris. Daß Christus nicht bloß das Werkzeug seyn sollte, hat er hier ganz richtig hervorgehoben. Wie weit aber der Dativ ipsi den paulinischen Gedanken wiedergebe, erhellt aus dem oben darüber Gesagten. Auch die Bemerkung von Estius ist nicht überflüßig. Er weist nämlich auf den historischen Zusammenhang hin, bemerkend, Paulus habe das δι' αὐτοῦ betont, um Christus und nicht Engelwesen als wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen erscheinen zu lassen: per Christum, non per angelos, quos reconciliatores Simon etc.

Da sich aber die ἀποκαταλλαγὴ δι' αὐτοῦ εἰς αὐτὸν nicht auf die Menschheit allein bezieht, sondern auf das ganze Weltall, wie der Apostel sagt, erstreckt: so kann die hohe Bedeutung der menschlichen Natur, die Christus angenommen, auch in ihrer kosmischen Beziehung nicht genug hervorgehoben werden „Was ist der Mensch," ruft der Psalmist 8, 5—7 aus, „daß Du seiner gedenkst, oder des Menschen Sohn, daß du auf ihn siehst? Du hast ihn um Geringes kleiner gemacht als die Engel, ihn gekrönt mit Ruhm und Ehre und ihn gesetzt über alle Werke deiner Hände. Alles hast du unter seine Füße gelegt." Daraus macht der Verfasser des Hebräerbriefes den Schluß: Non angelis subjecit Deus orbem terrae futurum: in eo enim, quod omnia ei subjecit, nihil dimisit non subjectum [7]). Zwar ist die Natur der Engel eine potentiel stärkere, dafür ist aber die des Menschen beziehungsreicher. Er ist in die Mitte von Himmel und Erde, Geist und Natur gestellt, beides in sich einigend. Nicht mit einem Engel hat sich der Logos hypostatisch verbunden, sondern menschliche Natur hat er angenommen und diese dadurch zu der in der Schöpfung gegründeten Herrschaft im Weltorganism gebracht.

7) Epist. ad Hebr. 2, 6 ff.

In der Menschheit also sammelt sich auch die wiederherstellende Wirksamkeit Gottes; von hier aus geht der Prozeß der Weltordnung, der Neuschöpfung auf die andern Wesen über. Wie der lichte Sonnenstrahl durch die Luft auf alle Wesen der Erde einwirkt, so die allmächtige Gotteskraft in Christo Jesu auf das ganze Universum.

Wie aber der Sonnenstrahl nur die keimkräftige Pflanze erquickend zu sich emporzieht, die erstorbene aber auflößt und der Verwesung zuführt, so erquicket auch die Gotteskraft nur das Keimkräftige und Lebendige und wirft das Todte aus dem Kreise des Lebens. Diese verschiedenartige Wirkung haben wir nun mit Rücksicht auf die Verschiedenartigkeit der Objekte in ihren einzelnen Gliedern zu entwickeln.

Die negative Wirkung der ἀποκαταλλαγή.

Wir versuchen zuerst die negative Wirkung der ἀποκαταλλαγή darzustellen, weil diese auch in der Wirklichkeit der positiven vorausgeht. Verkehrtheit und Sünde müssen zuerst abgewiesen seyn, ehe das Gute in der Seele Raum findet. Ist dieses nicht gleich beim Beginne eines bessern Lebens vollständig der Fall, so ist der Grund nur in der Natur selbst zu suchen, die an eine allmälige Entwicklung gebunden ist. Aber nichtsdestoweniger muß der Sieg des Guten über das Böse prinzipiel bereits entschieden seyn, wenn die Entwicklung eine wahre, zum Guten und zum Ziele führende seyn soll.

Das Geschöpf ist für Gott geschaffen, es soll daher auch auf Gott gerichtet seyn, der ihm hinwiederum mit seiner ewigen Liebe entgegenkommt. Diese Richtung soll aber bei freien Wesen eine freie, aus der Selbstbestimmung hervorgehende seyn und schließt daher bei diesen auch die Möglichkeit der Abkehr, des Gegensatzes gegen den göttlichen Willen in sich. Nur die Freiheit im Bunde mit der gnädigen Liebe Gottes wirket ein reines, heiliges Leben in der Kreatur.

Es ist ein bleibendes Gesetz, daß die Freiheit nicht eine stets gleich bewegliche bleibt, daß vielmehr jede That ihr Resultat in der Natur zurückläßt und in dieser die Neigung zum Guten oder Bösen stärkt oder mindert. Für sich würde dieses Gesetz die dem Verderben verfallene sündhafte Menschheit in natürlicher Entwicklung zur voll-

ständigen Durchbildung des Bösen führen. Bedarf schon der natürlich gute Mensch der übernatürlichen Gnade, um zu seinem himmlischen Ziele zu gelangen, so bliebe dem Bösen nach seiner Trennung von Gott kein Band mehr, das ihn zum Himmel zurückziehen könnte.

Durch seine Inkarnation hat aber der Sohn Gottes die Natur selbst wieder zu Gott zurückgeführt. Mit Rücksicht darauf ertheilt nun die göttliche Liebe auch den Gefallenen wieder die Gnade, von der Sünde sich zu bekehren, sich zu bessern und Gott zuzuwenden. Diese ohne Rücksicht auf ein menschliches Verdienst gegebene Gnade macht die subjektive Mitwirkung des Willens erst möglich und führt dann mit diesem Sündenvergebung, Erlösung von der durch das sündhafte Verhältniß bedingten Macht des Satans und die Aufhebung der durch die Herrschaft des Bösen begründeten Furcht herbei.

Da dieses Verhältniß ganz natürlich ist, so können wir uns nicht wundern, die Andeutungen davon allerwärts in den hl. Schriften zu finden.

Zur Erläuterung desselben mögen nur einige Stellen aus den Briefen Pauli angeführt werden, die den Gegensatz der Sünde mit dem neuen Leben in Christo besonders herausheben und die Aufhebung jener, wie die Begründung dieses als freie That Gottes erscheinen lassen. Coloss. 1, 21 hält der Apostel den Colossern vor, auch sie seyen einst gottentfremdet und feindlichen Sinnes in bösen Werken gewesen. Er zeichnet 3, 5 die Flecken, die sie einst befleckt und die Gottes Zorn über sie herabgerufen hatten. Jetzt aber habe sie (1, 22) Gott versöhnt im Leibe seines Fleisches, durch den Tod, sie heilig und unbefleckt und untadelhaft vor ihm zu machen.

Daß diese Versöhnung von Seite Gottes eine freie, nur durch die göttliche Liebe und Barmherzigkeit bedingte gewesen sey, deutet der Apostel oben in dem εὐδόκησε 1, 19 hinreichend an.

Den gleichen Grundgedanken führt das zweite Kapitel des Epheserbriefes durch. Auch hier stellt der Apostel der Sünde und ihrer wilden Gährung die Barmherzigkeit und Liebe Gottes gegenüber, welche die in Sünden Erstorbenen zu neuem heiligen Leben auferweckt und seine ganze Gnadenfülle über sie ausgeschüttet habe. Aus Gottes Huld, durch den Glauben an Christus seyen sie gerettet

worden, nicht durch sich selbst. Ihre Rettung sey eine freie Gabe Gottes, nicht der Lohn von Werken, deren sie sich zu rühmen hätten.

Vergleichen wir mit diesen Stellen noch Römer 3, 27 u. 5, 10. In jener spricht der Apostel aus, daß es nicht die Werke des Gesetzes seyen, die den Menschen zu rechtfertigen vermögen. Das Gesetz tritt zunächst als äußeres an den Menschen heran; indem sich dieser der äußern Richtschnur des Lebens fügt, bleibt doch seine That, seine Tugend eine äußere. Wahren Werth bekommt sie nur durch das, was Gott selbst im Innern der Menschenseele wirkt. Diese göttliche Wirkung aber, weil der That vorausgehend, kann nicht durch diese erworben seyn.

In 5, 10 kommt der Apostel wieder auf das in der menschlichen Natur liegende Böse zu sprechen. Es macht uns von Natur aus gottentfremdet, zu Gegnern seines Willens. Da wir aber feindlichen Sinnes waren, sind wir Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes. Die unserm Tugendleben vorausgehende Gnade erweckt dann das wahre Vertrauen, daß, wenn wir in Christo leben, Gott das angefangene Werk vollenden werde. Das Gefühl, daß Gott aus freier Gnade ein neues Leben in uns erwecke, daß der göttliche Logos sein heiliges Licht in die Seele hineinstrahlend Leben und lebengebend sey, ist dem christlichen Bewußtseyn unentreißbar. Nur in Christo können wir gut seyn. Er gründet; wir bauen auf den von ihm gelegten Grund; er gibt Gedeihen und Vollendung. Jeder Mensch fühlt den innern Ruf der Gnade; jeder weiß, daß nur dieser Ruf ihn zum Guten leiten könne und daß er es sey, der uns die Tugend leicht macht und den Dornenpfad zum angenehmen Fußsteige. Den Gegensatz des natürlichen Triebes zur Sünde mit der göttlichen Gnadenwirkung haben viele Kirchenschriftsteller hervorgehoben. Ich führe nur ein paar Beispiele an.

Justin der Martyrer zeigt das Leben der Christen vor und nach ihrer Bekehrung: „Wir, die wir einst der Wollust dienten, haben jetzt nur an Sittenreinheit unsere Freude; wir, die wir einst Zauberkünste trieben, wir haben uns dem ewigen, guten Gotte geweiht; die wir einst Geldgewinnen über Alles liebten, wir geben jetzt euch, was wir haben, zum allgemeinen Gebrauche her und theilen jedem

Dürftigen mit; wir, die wir einst gegenseitig einander haßten und mordeten, die wir mit den Fremden wegen der Verschiedenheit der Sitten keinen gemeinschaftlichen Herd haben konnten, wir leben jetzt nach der Erscheinung Jesu Christi mit ihnen zusammen; wir beten für unsere Feinde, wir suchen diejenigen zu überzeugen, welche uns mit Unrecht hassen, auf daß sie nach der herrlichen Lehre Christi ihr Leben einrichten und die freudige Hoffnung erhalten möchten, dieselben Güter mit uns von dem Gotte, welcher über Alles Herr ist, zu empfangen."

Was Justin — sagt auch Cyprian im Feuer der Freude über seine Bekehrung: "Vernimm das, was man fühlt, ehe man es erlernt und was nicht durch lange Zeit fortgesetzten Unterrichts eingesammelt, sondern im Nu der ihr Werk beeilenden Gnade ergriffen wird. Da ich in der Finsterniß und in blinder Nacht lag und da ich von den Fluthen der Welt hin- und hergetrieben wurde, des Lebensweges unkundig, von der Wahrheit und vom Lichte entfremdet, da erschien es mir nach meiner damaligen Sinnesart als etwas durchaus Schweres und Hartes, was mir die göttliche Gnade zu meinem Heile verhieß, daß Einer wiedergeboren werden, was er früher gewesen ablegen und, während seine Leibesnatur dieselbe geblieben, doch nach Seele und Gemüth ein anderer Mensch werden könne. Wie, sagte ich, ist eine so große Umwandlung möglich, daß das so lange Eingewurzelte sollte mit einem Male abgethan werden? Wie ich in meinem früheren Leben in vielen Irrwegen befangen war, aus denen ich keinen Ausweg finden konnte, so überließ ich mich den mir anklebenden Lastern und an dem Bessern verzweifelnd huldigte ich schon dem Bösen, das an mir war, als ob es zu meiner Natur gehörte. Als aber, nachdem durch das Bad der Wiedergeburt die Flecken des frühern Wandels abgewaschen worden, in das von Schuld befreite reine Herz das Licht von oben sich ergoß, als ich den Geist vom Himmel eingeathmet und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen geworden war, wurde mir auf wunderbare Weise gewiß, was mir vorher zweifelhaft war; offen stand mir, was mir vorhin verschlossen; Licht war mir, wo ich vorhin nur Finsterniß sah; leicht wurde mir, was mir vorher schwer ausführbar, was mir vorher unmöglich schien:

so daß ich erkennen konnte, wie ich früherhin vom Fleische geboren, der Sünde unterthan lebte — das war ein irdischer Wandel; der Wandel, den ich nun zu führen angefangen, war der Anfang meines Lebens aus Gott, eines vom heiligen Geiste beseelten Lebens. Gottes ist, Gottes, sage ich, Alles, was wir jetzt vermögen. Aus ihm haben wir Leben und Kraft."

Ist in diesen Schilderungen auch das christliche Leben mehr im Allgemeinen gezeichnet, wie es alle durch den Gottmenschen uns verliehene Tugendmittel in sich faßt: so tritt doch klar und deutlich die Gotteskraft hervor, die allem subjektiven Streben als Keim vorangeht, das Böse aus der Natur entfernt und die Tugend begründet, die sich dann durch alle Grade fortentwickelt. Es bewährt sich hier thatsächlich jene paulinische Lehre (Coloss. 1. 13), daß Gott der Vater uns versetze in das Reich des Sohnes seiner Liebe, nachdem er uns der Sünde und den Mächten der Finsterniß entrissen hat, und daß wir in Jesu Christo Vergebung der Sünde und Erlösung empfangen haben.

Vergleichen wir die bekehrende Kraft Gottes mit seiner schöpferischen, so zeigt sich auch augenscheinlich, daß jene die Folge von dieser, gleich nothwendig wie sie ist. Konnte der Mensch sich nicht selbst das Leben geben, so kann er sich aus eigener Kraft auch nicht von einem Zustande in einen höhern versetzen. Hatte Gott den Menschen geschaffen, daß er zu ihm sich wende, ihn verehre und anbete, und hatte er gewollt, daß diese Verehrung und Anbetung eine freie sey, so konnte er die gegentheilige Willensrichtung nur dadurch wieder aufheben, daß er sich als das höchste Gut der Menschenseele zeigte, diese zur Sehnsucht und zum Verlangen nach seinem Besitz erregte und in der Einigung mit seinem Willen die Seligkeit der Kreatur erscheinen ließ.

Wie das Bewußtseyn unserer natürlichen Sündhaftigkeit, so hat die Kirche stets auch das festgehalten, daß Gott, wie der Grund unseres natürlichen Lebens, so auch der einzige Urheber unseres gottinnigen, religiösen Lebens sey und hat deßhalb jede pelagianisirende Richtung, die entweder das Moment der Sünde schwächen oder die Gnade Gottes nur als Folge unserer Verdienste ansehen wollte,

abgewiesen. Freilich fordert sie auch, wenn diese That Gottes rechtfertigend und nicht vielmehr den Zorn Gottes selbst wieder herausfordernd seyn soll, die Mitwirkung des kreatürlichen Willens. Dieser muß aufblühen im Sonnenstrahl der Gnade, gedeihen und wahre Früchte der Buße und Besserung bringen.

Beide Momente hält das Concilium von Trient in der Darstellung der Thätigkeit Gottes zur Wiedergeburt des Menschen, in genauer Weise fest. Es erklärt in Sess. VI. c. 5.: ut, qui per peccata aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos: libertatis nostrae admonemur.

Den belebenden, erweckenden Willen Gottes setzt es zur sittlichen Thätigkeit stets voraus. Dieser ist aber stets mit Rücksicht auf die gleichfalls von ihm gewollte und gesetzte Freiheit zu denken. Wer ihn als allein wirksam fassen wollte, müßte nothwendig die kreatürliche Freiheit läugnen. Dann wäre aber die sittlich-religiöse Entwicklung nicht mehr eine lebendige, freie, die Lohn und Strafe als Folge haben könnte, sondern ein allgemeiner Naturprozeß. Dem widerspricht aber schon das rein menschliche Bewußtseyn. Vom christlichen Standpunkte aus aber würde überdieß die ganze Weltanschauung alterirt. Die Freiheit in der Kreatur läugnen, heißt so viel, als sie auch Gott absprechen; sie gehört zum Wesen der geistigen Natur und da diese nach Gottes Bilde geschaffen ist, ist auch sie relatives Nachbild der göttlichen Freiheit. So bestätigt sich also auch hierin unsere Auffassung des ἀποκαταλλάσσειν εἰς αὐτον sc. θεόν.

Diese innere Ueberwindung der Sünde durch die ἀποκαταλλαγη steigert sich aber in der Uebereinstimmung des göttlichen mit dem kreatürlichen Willen noch höher. Sie wird zur vollkommenen Ver-

gebung der Sünde, zum Nachlaße der Sündenschuld. Fassen wir die Sünde als concrete That, sey nun diese eine bloß innere oder äußere, so sehen wir, daß sie nie ohne Wirkung bleibe. Wir haben dieses Verhältniß schon öfter betonen müssen. Die kirchliche Lehre, ja das ganze christliche Bewußtseyn gründet darauf. Die Sünde ist eine Verletzung auch der Naturordnung, auf die die freie That zurückwirkt. Im Innern des Geistes wirkt sie den Gegensatz und Widerspruch der natürlichen Kräfte, der Erkenntniß und des Willens; im Menschen trennt sie Leib und Seele; im Organism der Menschheit führt sie alle Laster und mit ihnen die Zerstörung aller socialen Ordnung, im Organismus der Schöpfung überhaupt Disharmonie und Unordnung herbei. Dies Alles, weil der Widerspruch der kreatürlichen Freiheit gegen Gottes Willen sich bald allseitig ausspricht und mit der göttlichen Ordnung überhaupt nicht bestehen kann. Da die Schöpfung selbst eine organische ist, und alle Glieder in ihr lebendig auf einander wirken, so wird der Widerspruch gegen Gott ein allseitiger, thatsächlicher.

Welche Schuld sich daher in der Sünde concentrirt, wie diese Schuld auch noch auf dem liegt, der durch die göttliche Gnade seinen Sinn wieder geändert hat, leuchtet ein. Die Kreatur verderbt durch die Sünde nicht ihr Eigenthum; Alles, was ist, ist Gottes; Gottes Werk wird durch die Sünde zerstört. Die Kreatur wird nie aus sich diese Schuld bezahlen können, da sie Alles, was sie hat, ohnedieß Gott schuldet. Vergebung ist daher einzig und allein wieder von Gott zu hoffen, und dieser hat vergeben in Jesu Christo.

Schon in der Ankündigung Jesu Christi wird die Sündenvergebung durch ihn besonders hervorgehoben. So verkündet der Engel dem Joseph, daß der aus der Jungfrau Geborne es seyn werde (Math. 1, 21) *ὃς σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*. Der Begriff eines Retters von den Sünden im Allgemeinen, wohl also auch der Sündenschuld, liegt nach dieser Stelle bereits im Namen Jesu.

Auch dem Täufer hatte es der hl. Geist geoffenbart, daß Jesus es sey, der die Sünden der Welt hinwegnehmen werde. Darum zeigte er seinen Schülern den am Jordan wandelnden Heiland mit

den Worten: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου

Schon auf Erden hatte der Heiland diese seine Gewalt, Sünden nachzulassen, gezeigt. Er gab dem Paralytischen Math. 9, 2 mit der Gesundheit auch die Vergebung der Sünden; er vergab der reuigen Magdalena, versprach dem Schächer, der reuig zu ihm aufblickte, noch am selben Tage das Paradies. Ja nicht nur das, er gab auch seinen Aposteln die Gewalt, Sünden nachzulassen und zu behalten in seinem Namen.

So konnte auch Paulus in der Synagoge des pisidischen Antiochiens auf ihn hinweisen als den, durch welchen uns Nachlassung der Sünde und Rechtfertigung zu Theil werde, wie sie durch das Gesetz nie statthaben konnte, Act. 13, 38: γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοὶ, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται· καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι etc. So konnte er Kolossf. 1, 14 sagen, in Christi Blut hätten wir Erlösung und Vergebung der Sünden; Römer 3, 25, Christus sey unsere Versöhnung, zeigend die göttliche Gerechtigkeit und die Vergebung der begangenen Sünden; Epheſ. 1, 7 den gleichen Gedanken, und mit einiger Wendung auch Römer: 8, 34; 5, 6; II. Corinth. 5, 21 etc. wiederholen.

Die Vergebung der Sünden ist eine von den größten Thaten des Erlösers; je mehr die Kreatur zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, um so mehr muß sie das Bleigewicht der Sünde und des darauf ruhenden Fluches erkennen, um so mehr wird sie aber auch nach dem Retter sich sehnen, der diese Last von ihr wälze. Jahrtausende hatten ihn erwartet und waren mit verzweifelnder Resignation in das Grab gegangen, da er nicht erscheinen wollte. Endlich war er gekommen und hatte den Erweis geliefert, daß er zu vergeben im Stande sey. Was ist leichter, sagte er Math. 9, 5, zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben, oder: stehe auf und wandle? Er betrachtet das Wunder am Paralytischen selbst als ein Zeugniß, daß der Sohn des Menschen Gewalt habe, die Sünden zu vergeben. Diese Gewalt wird jedem Auge klar werden, das das Geheimniß seiner Persönlichkeit, das Geheimniß seiner Menschwerdung gläubig erfaßt hat. Eben

deshalb tritt das Evangelium überall als frohe Botschaft nicht bloß von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, sondern auch von dem durch ihn gegründeten Heile, von der Rettung aus der Nacht des irdischen Wandels, von der Vergebung der Sünden auf. Das erste Wort seiner Apostel ist überall das des Rufenden in der Wüste: μετανοῖτε; das zweite aber: in Christo ist uns Heil, in seinem Blute Vergebung der Sünde geworden.

Je mehr diese Lehre in der christlichen Weltanschauung gegründet ist, und je nothwendiger sie sich daher überall im Munde des Christen, im Munde des Apostels wiederholt, um so überflüßiger scheint es, lange Beweisstellen dafür anzuführen. Man kann hier das johanneische Wort gebrauchen, daß die Welt kaum die Bücher fassen könnte, sollte Alles aufgeschrieben werden. Daher nur einige Beispiele, wie die Nachfolger der Apostel immer auf den Heiland als Retter aus der Sündenschuld hingewiesen haben.

In dem größern Briefe an die Kirche von Korinth mahnt Clemens von Rom 1, 50: zu erfüllen — τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Die Liebe soll uns also nach dieser Stelle Sündenvergebung erwerben. Wie dieses gemeint sey, zeigt aber sogleich das folgende: οὗτος ὁ χαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπο τοῦ θεοῦ διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν etc.

In einer andern Stelle schreibt er dem Blute Jesu Christi unsere Erlösung und die Gnade der Bekehrung zu: διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν πάντι τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπένεγκεν.

Auch Barnabas sagt c. 6, 7, das Werk Christi sey geschehen: εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, und, worauf wir noch kommen werden, zur Besiegung des Satans und zur Befreiung aus seinem finstern Reiche.

Ignatius nennt Christum den Gestorbenen ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ad Smyr. 7; er ist gestorben: ἵνα σωθῶμεν. Wir sind ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ιησοῦ Χριστοῦ. Christus (Martyr.) war: ἀνασταυρώσας την ἐμὴν ἁμαρτίαν, μετὰ

τοῦ ταύτης εὑρετοῦ καὶ καταδικάσας δαιμονικὴν πλάνην καὶ κακίαν ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν αὐτὸν ἐν καρδίᾳ φερούντων.

Die gleichen Gedanken wiederholen sich bei den übrigen Vätern, bei Polycarp in seinem Briefe an die Philipper, bei Diognet, welcher wieder ausspricht, Gott habe unsere Sünden hinweggenommen und seinen eigenen Sohn als Lösemittel für uns gegeben: τὰς ἁμαρτίας ἡμετέρας ἀνεδείξατο· αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν etc.; ebenso bei Justin dem Marthyrer.

Die Sündenvergebung ist aber eine allgemeine und umfaßt sowohl die persönliche als die Erbschuld. Concret genommen können überhaupt diese beiden nicht so sehr getrennt werden; beide bestehen im Gegensatze des kreatürlichen Seyns zum göttlichen Willen und der dadurch in die Schöpfung gebrachten Unordnung überhaupt. Wie die Sünde Adams zunächst eine persönliche war, das Resultat dieser Sünde sich aber auf seine Nachkommen fortpflanzte: so ist die Sünde dieser gleichfalls nicht bloß eine persönliche That, sondern pflanzt sich wie jene fort. Ihr Unterschied besteht nur darin, daß die Adams von viel größerer Tragweite ist, daß alle Menschen aus seinen Lenden hervorgehend von ihr durchdrungen sind, er also in sich das Schicksal der Menschheit überhaupt bestimmte; während diese im engeren Kreise bleibt und auch rücksichtlich ihrer äußern Wirkungen weniger wirksam ist.

Indem Jesus Christus, in Mitte der Kreaturwelt stehend, das ganze Pleroma, wie der Apostel Kolossf. 1, 19 sagt, umfassend, seine Wirksamkeit durch das ganze Weltall ausdehnte, nahm er mit dem Verderben des Ganzen auch das des Einzelnen und damit die Sündenschuld überhaupt hinweg. Deus, sagt Fulgentius, non continens in ira misericordias suas, ad hoc homo factus est, ut quidquid in homine creaverat integrum, idem Deus in se totum redintegraret assumptum. [8])

Wie die Sünde Verletzung des göttlichen Schöpferwillens ist, so ist auch die Wiederherstellung Aufhebung der Sünde und Versöhnung. Gott selbst war für das eingetreten, hatte die Schuld

8) Cfr. Petav. de incarnat. II. 8, 1 ff.

abgetragen, die der Mensch aus eigener Kraft nicht wegzubringen vermochte.

So ist nun Jesus Christus der Heiland für Alle geworden, für Große und Kleine, weil alle an der allgemeinen Sünde, an dem allgemeinen Verderben Theil hatten. So sagt Augustinus mit Beziehung auf Timoth. 1, 15: Humanus sermo et et omni acceptione dignus, quia Christus Jesus venit in mundum, peccatores salvos facere, magnos, pusillos peccatores salvos facere.[9]) Je tiefer der Bischof von Hippo die menschliche Natur durchschaut hatte, um so mehr sah er ein, daß Alle, auch die Kleinen, Jesus, des Heilandes bedürfen. Irenäus ist der Ansicht, daß Christus die verschiedenen Menschenalter nur deßwegen durchlaufen habe, um alle zur Einheit mit Gott zu bringen: per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum, communionem. Petrus Chrysologus stimmt bei, sagend: Nascitur Christus, ut nascendo corruptam redintegret naturam; infantiam suscepit ille, patitur nutrimenta, percurrit aetates, ut unam perfectam, manentem, quam ipse fecerat, instauraret aetatem: portat hominem, ne jam cedere homo possit etc.[10])

Weil aber die Sündenvergebung nicht blos Sache der göttlichen Gnade ist, sondern die Mitwirkung der Freiheit, des Willens verlangt: so muß dieser die objektiv wirksame Kraft Jesu durch seine dem göttlichen Willen entsprechende, von diesem hervorgerufene Selbstbestimmung ergreifen. Wird mit andern Gnadengütern dem Kinde in der Taufe auch Sündenvergebung zu Theil, so doch nur in der Voraussetzung, daß es bei erwachendem Bewußtseyn die göttliche Gnade ergreife und dem Bösen entsage. Vorausgehen muß die dem göttlichen Willen entsprechende Gesinnung, soll der nach der Taufe in Sünden Gefallene wiederum von Gott in Gnaden aufgenommen werden. Dabei zeigt sich von selbst die Steigerung, welche die innere Bekehrung zur äußeren That macht. Wirkt Gott zuerst in der Seele Reue und das Aufblühen des Willens, daß er sich wieder

[9]) [illegible]

[10]) [illegible]

der Sonne der Gnade zuwenden möge, so ist dies ein ganz innerlicher, dem sinnlichen Auge vollständig verborgener Act. In den sakramentalen Acten tritt die göttliche Gnade durch die Vermittlung der Kirche nicht bloß innerlich, sondern auch in äußerer Erscheinung auf, und verlangt nun auch von Seite des Menschen eine Thatwerdung seiner inneren Gesinnung: so daß Gottes Wille innerlich und äußerlich zur Durchführung kommt und alle Lebensbeziehungen umfaßt. Diese beiden Momente gehören nothwendig zusammen und vermitteln erst die ganze Fülle der Gnade — so auch die Gnade der Sündenvergebung. Christus hat alle Fülle in sich vereinigt, er ist nicht blos als Scheingestalt auf die Erde niedergestiegen, sondern in wahrer gottmenschlicher Wirklichkeit: so umfaßt auch sein Werk die ganze Wirklichkeit des Lebens, und wer sein Jünger seyn will, muß also auch sein ganzes Leben von ihm durchdringen lassen.

Zu den beiden Momenten der negativen Wirkung der ἀποκαταλλαγή: Aufhebung der sündhaften Richtung im menschlichen Willen und Vergebung der Sündenschuld, kommt noch ein drittes: die Befreiung aus der Gewalt des Satans. Wie nämlich die Sünde durch satanische Verführung in die Menschheit gekommen war, so hatte sie auch fortwährend dem Bösen Thür und Thor in die menschliche Natur geöffnet. In dieser Beziehung der Dämonen zum Menschen lag der Keim des großartigsten Verderbens. Kampf, Krieg, Unzucht und Krankheit knüpfte sich daran. Die ursprüngliche Verführung und die fortwährende Einwirkung der Dämonen brachten die Menschheit in den Götzendienst und einen Zustand sittlicher Verkommenheit, daß der Satan in den hl. Schriften der Fürst dieser Welt genannt werden konnte. Begabt mit stärkerer Natur, hatte dieser über den gefallenen Menschen das Recht des Stärkern gewonnen, theilweise sogar von Gott zugelassen, da er jenem wie diesem den Grad der natürlichen Kraft gegeben und nach seiner Gerechtigkeit der Sünde die Strafe über die Sünde überließ.

Doch vor der milden und doch allmächtigen Kraft Jesu Christi schwanden die aus Sünden geschmiedeten Fesseln des Menschen wie junger Schnee im warmen Frühlingsregen. Abgesehen von den einzelnen Dämonenaustreibungen nennt Christus die Zeit seines Er-

ſcheinens die, wo der Teufel aus dem Organismus der guten oder bekehrbaren Schöpfung ausgeworfen werden ſolle. Johannes ſagt in ſeinem erſten Briefe geradezu, der Sohn Gottes ſey gekommen, die Werke des Teufels zu zerſtören. Er iſt Menſch geworden, ſagt der Verfaſſer des Hebräerbriefes: ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum. Coloss. 2, 15 ſagt der Apoſtel, Chriſtus habe die Fürſtenthümer und Mächte entwaffnet und ſie zur Schau geſtellt, öffentlich ſiegprangend über ſie.

Die Ueberwindung des dämoniſchen Einfluſſes durch Chriſtus war den Vätern eine ausgemachte Thatſache. Ihr Bewußtſeyn ſchließt ſich hierin ganz an die hl. Schriften an. Wir finden Beweiſe hievon bei Barnabas, Ignatius, Juſtin dem Martyrer. In ſeinem Dialoge mit Tryphon vergleicht dieſer das Blut Chriſti mit dem des in Aegypten geſchlachteten Paſchalammes und ſagt dann auch, daß Gott durch daſſelbe τόν τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει. etc.[11])

Bemerkenswerth iſt die Darſtellung des Verhältniſſes von Irenäus. Injuste, ſagt er, dominabatur nobis apostasia et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos. Und:

In initio suasit apostata transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate. Er betrachtet alſo die Herrſchaft des Satans über den Menſchen als eine ungerechte; Gottes waren wir, Gottes hätten wir bleiben ſollen.[12])

Im Gegenſatze legt er nun die göttliche Gerechtigkeit dar, die auch dem Ungerechten ſeine Beute nicht mit Gewalt entreißen wollte: Potens in omnibus Dei verbum et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam ea, quae sunt sua redimens ab eo non cum vi, quemadmodum ille initio — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem accipere, quae vellet, ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei periret.

---

11) Dialog. c. Tryph. 264, 46.

12) Adv. haeres. V. 1, 1 u. V. 21, 3.

Ganz fein ist die Wirkungsweise damit bezeichnet, die Gott dem Menschen und den Dämonen gegenüber geziemt. Wir haben oben angedeutet, daß dem Bösen über den bösgewordenen Menschen ein Recht zugestanden habe, das freilich nur durch Verführung erworben war. Aber Gott will auch dieses gewahrt wissen: der Mensch hat sich durch freie Selbstbestimmung dem Bösen hingegeben; diese freie That sammt den daraus entspringenden Folgen mußte gewahrt werden, sollte die Freiheit selbst nicht etwas Illusorisches sehn. Daher wirkt Gott frei auf den freien Willen — secundum suadelam. Durch diese Wirkung soll der Wille bekehrt, die Sünden aufgehoben und damit von selbst dem Bösen der Anhaltspunkt seiner Herrschaft über den Menschen genommen werden.

Dieses Recht des Bösen anerkennt auch Papst Gregor im 17. Buche Moral. c. 18: Ipse namque diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua, quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus, ei injusta suadenti consensit. Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis, sponte sua factus est debitor mortis.

Es ist ganz natürlich, daß eben die Wahlverwandtschaft des Bösen den böse gewordenen Menschen in das Reich des Bösen versetzt und ihn der Herrschaft des vollendet Bösen, des Satans unterwirft, dem die Sünde diese Herrschaft einräumt. Man hätte wahrscheinlich kaum daran gedacht, dieses Verhältniß in Abrede zu stellen, wenn nicht einige Uebertreibungen stattgefunden und Lehren über das Verhältniß des Todes Jesu zum Satan daran geknüpft worden wären, die zum mindesten einseitig und unrichtig waren.

Wahrscheinlich von diesen ließ sich aber Abälard verleiten, das ganze Verhältniß in Frage zu stellen. Was sollte der Teufel für ein Recht auf den Menschen gehabt haben? Hatte auch dieser gesündigt, durch den Satan verführt: welches Recht folgt für den Teufel daraus? Allerdings verdiente der Mensch Strafe; diese konnte auch durch den Bösen selbst ausgeführt werden; aber war dieser so Werkzeug des göttlichen Willens, doch keineswegs von Rechtswegen Herrscher über den sündigen Menschen. Sciendum est, sagt Abälard bei Bernhard ep. 190: quod omnes doctores nostri post

apostolos in hoc conveniunt, quod diabolus et dominium et potestatem habebat super hominem et jure eum possidebat, ideo scilicet, quod homo ex libertate arbitrii, quam habebat sponte diabolo consensit. Ajunt namque, quod si quis aliquem vicerit, victus jure victoris servus constituitur. Ideo inquit, sicut dicunt doctores, hac necessitate incarnatus est filius Dei, ut homo, qui aliter liberari non poterat, per mortem innocentis jure liberaretur a jugo diaboli. Sed, ut nobis videtur, ait, nec diabolus jus aliquod in homine habuit; nisi forte Deo permittente, ut carcerarius: nec filius Dei ut hominem liberaret carnem assumpsit. Man ſieht, wie hier Abälard von einem noch immer zu rechtfertigenden Gefühle zu der irrigen Behauptung kommt, Chriſtus ſey nicht auf die Welt gekommen, den Menſchen zu erlöſen. Allerdings iſt die Erlöſung aus der Gewalt des Satans nicht der einzige Grund ſeiner Inkarnation, aber ein ebenſo weſentliches Glied in derſelben, wie die übrigen. Das Recht des Teufels iſt kein eigenthümliches, ſo daß er es auch Gott gegenüber geltend machen könnte. Das hat Abälard richtig hervorgehoben. Aber das „Deo permittente“ drückt das Verhältniß offenbar nicht ſcharf genug aus. Gott hat die Glieder des großen Schöpfungsorganismus ſo gebildet, daß ſtets ein höheres Glied die niedrigeren beherrſcht. Dieſes gilt auch im Reiche der gut gebliebenen, wie der gefallenen Geiſter. Dieß hebt Bernhard in ſeiner Beſtreitung Abälards ſehr gut hervor. Discat, ſagt er, diabolum non solum potestatem, sed et justam habuisse in homines, ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines. Caeterum etsi justam dicimus diaboli potestatem, non tamen et voluntatem. Unde non diabolus, qui invasit, non homo, qui meruit: sed justus dominus, qui exposuit. Non enim a potestate, sed a voluntate justus, injustusve quis dicitur. Hoc ergo Diaboli quoddam in hominem jus etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Juste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus. Si

tamen misericorditer, ut non defuerit justitia quaedam in ipsa liberatione: quoniam hoc quoque fuit de misericordia liberantis, ut, quod congruebat remediis liberandi, justitia magis contra invasorem, quam potentia uteretur. Nimirum quod cum innocenti manus injecit, justissime quos tenebat, amisit diabolus. etc.

Der letztere Satz gibt nun freilich wieder einen Gedanken, dem wir nicht ganz beistimmen können. Wir werden die Gründe erörtern, wenn wir auf den Tod Jesu selbst zu sprechen kommen. Hier schätzen wir nur die schöne Darstellung des Rechtes, wornach der Satan den Menschen in seiner Gewalt behielt. Es folgt daraus die Nothwendigkeit einer Wirkung Gottes auf den Menschen, wodurch dieser wieder das Recht seiner Freiheit geltend machen konnte. Dieses geschah durch die Bekehrung des Willens und die Sündenvergebung. Dadurch wäre aber die Erlösung noch nicht vollendet gewesen. Es konnte dieses nur geschehen, indem Gott seine ursprüngliche Schöpferthätigkeit wiederholend das Gottesreich wiederherstellte und Alles, was demselben widersprach, aus seinem organischen Verbande ablöste. Indem nun der Mensch durch göttliche Gnade sich frei für das Reich Gottes entschied und in ihm Wiederherstellung fand, während der Satan ob der vollendeten Durchbildung des Bösen in seiner Natur, im gottlosen Zustande beharrte: löste sich von selbst das Band, das Beide umschlungen hatte. Doch nicht bei allen Menschen löste sich dasselbe, wie wir später noch sehen werden: bei denen, die Gott in Christo sich nicht zuwandten, die ihre Freiheit nicht dazu gebrauchten, der Schlinge des Bösen zu entkommen, bei diesen dauert wie das Recht, so die Herrschaft des Satans immerdar fort und wird in Ewigkeit fortdauern.

Man sieht leicht, in welch innigem Zusammenhange Sünde und Satan stehen und wie ihre Beziehung nothwendig aus der Natur der Dinge hervorgehe. Die schöpferisch gegliederte Form der Welt besteht auch noch nach dem Falle und wird, weil einmal von Gott gesetzt, nicht wieder aufgehoben. Führt diese nun auf der einen Seite die schönste Verbindung zwischen Gott und Natur und Engeln und Menschen im Reiche Gottes herbei, so umgekehrt wiederum eine Ver-

bindung des Böſen und die gräulichſte Herrſchaft des Satans, die die hl. Schriften mit dem Ausdrucke: Reich der Finſterniß bezeichnen.

Dieſer Zuſammenhang zeigt aber auch wieder die Einheit der göttlichen Wirkſamkeit, die Sünde und das Reich des Satans aufzuheben. Dieſelbe Gotteskraft hebt die eine auf und ſtürzt das andere. Dieſe Kraft iſt die erlöſeriſche, die λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις nach der Bezeichnung der hl. Schriften.

Das Verbum λύειν, löſen, losmachen, befreien, hat in dem verwandten Subſt. λύτρον die Bedingung, unter welcher die λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις vor ſich geht. Es bezeichnet den Preis, die Bedingung der Erlöſung. Als ſolcher wird im N. Teſt. Math. 20, 28 und Mark. 10, 45 die Seele Jeſu Chriſti genannt, die dahingegeben worden ſey zur Erlöſung der Welt: καὶ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Nach Hebr. 9, 12 bewirkte Chriſtus die Erlöſung διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος . . αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.

Unter den Vorahnungen dieſer Erlöſung beſonders bemerkenswerth ſind wohl die des Zacharias Luc. 1, 68: εὐλογητὸς ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐπεσκέψατο, καὶ ἐποίησε τὴν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ; dann die der Prophetin Anna, die ſo lange auf die Erlöſung geharrt, nun den Erlöſer endlich geſehen hat und nun Allen von ſeinem Erſcheinen verkündet: καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ιηρουσαλήμ.

Häufiger als das einfache Wort kommt im N. Teſt. die Zuſammenſetzung ἀπολύτρωσις mit Verſtärkung der Grundbedeutung vor. Römer 3, 23 verſichert der Apoſtel, daß Alle geſündigt hätten und des Ruhmes vor Gott entbehren, nun aber V. 24 ſeyen ſie gerechtfertigt unverdient: διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως, τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ etc. Chriſtus, ſagt der nämliche Apoſtel 1. Korinth. 1, 30, iſt geworden: σοφία ἡμὶν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγίασμος καὶ ἀπολύτρωσις; er iſt nach Epheſ. 1, 14 das Pfand unſerer Erbſchaft εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως etc. Damit

zu vergleichen mögen noch seyn Ephes. 1, 7; Kolossi. 1, 14; Hebr. 9, 15; Römer 8, 23; Ephes. 4, 30; Römer 7, 24 ꝛc.

Erlösung, Befreiung aus dem Zustande der Sünde und der Gewalt des Bösen, das ist der große Grundgedanke der λύτρωσις durch Christus. Sie zeigt sich als Bekehrung, Aufhebung der sündhaften Gesinnung im Menschen; als Sündenvergebung, Nachlaß der Sündenschuld; als Rettung aus dem Reiche der Finsterniß. Diese einzelnen Momente sind aber nur Glieder einer einzigen Thätigkeit Gottes. Noch wäre hier eines Momentes zu gedenken, das bisher nicht erwähnt worden ist, nämlich der δουλεία τῆς φθόρας. Diese ist die unzertrennliche Begleiterin des noch nicht erlösten Menschen und schließt sich nothwendig an die drei verschiedenen Verhältnisse des sündhaften Zustandes an. Die innere Sündhaftigkeit des Menschen erzeugt bei dem Gegensatze des göttlichen Gesetzes, das ihm den Spiegel vorhält, das Bangen, nie zu einer Vollkommenheit zu gelangen, die diesem entspricht. Stets tritt das Gesetz als Kläger gegen den bloß natürlichen Menschen auf. Indem aber nun Christus nach Kolossi. 2, 14 die Handschrift des Gesetzes an's Kreuz heftete und vernichtete, war damit zugleich die Furcht vor seiner Klage hinweggenommen. Das gleiche Verhältniß bestand bezüglich der Sündenschuld. Wie mußte ihre Last den Menschen drücken, wenn er sah, sie aus eigener Kraft nie abwälzen zu können, wenn er bedachte, daß Gott ein gerechter Richter seh, der den letzten Heller einfordern werde. Allein Gott zeigte diese Gerechtigkeit in Christus und schenkte dennoch der Menschheit in ihm ihre Schuld.

Wenn der Mensch bedachte, daß er nicht bloß gegen irdische Macht, sondern gegen die Fürsten der Finsterniß, gegen die bösen Geister kämpfen müsse mit geringer, endlicher Kraft, so mußte ihn nothwendig Zagen und Furcht beschleichen. Aber Christus hatte diese in seinem gottmenschlichen Werke überwunden, entwaffnet und im Triumphe aufgeführt — also auch dieses Bangen vernichtet.

So wirkte die ἀποκαταλλαγή versöhnend, beruhigend auf den Menschen, indem sie in ihrer negativen Form alle seine Flecken und Leiden hinwegnimmt.

deshalb tritt das Evangelium überall als frohe Botschaft nicht bloß von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, sondern auch von dem durch ihn gegründeten Heile, von der Rettung aus der Nacht des irdischen Wandels, von der Vergebung der Sünden auf. Das erste Wort seiner Apostel ist überall das des Rufenden in der Wüste: *μετανοῖτε;* das zweite aber: in Christo ist uns Heil, in seinem Blute Vergebung der Sünde geworben.

Je mehr diese Lehre in der christlichen Weltanschauung gegründet ist, und je nothwendiger sie sich daher überall im Munde des Christen, im Munde des Apostels wiederholt, um so überflüßiger scheint es, lange Beweisstellen dafür anzuführen. Man kann hier das johanneische Wort gebrauchen, daß die Welt kaum die Bücher fassen könnte, sollte Alles aufgeschrieben werden. Daher nur einige Beispiele, wie die Nachfolger der Apostel immer auf den Heiland als Retter aus der Sündenschuld hingewiesen haben.

In dem größern Briefe an die Kirche von Korinth mahnt Clemens von Rom 1, 50: zu erfüllen — *τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.* Die Liebe soll uns also nach dieser Stelle Sündenvergebung erwerben. Wie dieses gemeint sey, zeigt aber sogleich das folgende: *οὗτος ὁ χαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τους ἐκλελεγμένους ὑπο τοῦ θεοῦ διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* etc.

In einer andern Stelle schreibt er dem Blute Jesu Christi unsere Erlösung und die Gnade der Bekehrung zu: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν πάντι τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπένεγκεν.*

Auch Barnabas sagt c. 6, 7, das Werk Christi sey geschehen: *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν,* und, worauf wir noch kommen werden, zur Besiegung des Satans und zur Befreiung aus seinem finstern Reiche.

Ignatius nennt Christum den Gestorbenen *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν,* ad Smyr. 7; er ist gestorben: *ἵνα σωθῶμεν.* Wir sind *ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ιησοῦ Χριστοῦ.* Christus (Martyr.) war: *ἀναστανρώσας την ἐμὴν ἁμαρτίαν, μετὰ*

τοῦ ταύτης εὑρετοῦ καὶ καταδικάσας δαιμονικὴν πλάνην καὶ κακίαν ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν αὐτὸν ἐν καρδίᾳ φερούντων.

Die gleichen Gedanken wiederholen sich bei den übrigen Vätern, bei Polycarp in seinem Briefe an die Philipper, bei Diognet, welcher wieder ausspricht, Gott habe unsere Sünden hinweggenommen und seinen eigenen Sohn als Lösemittel für uns gegeben: τὰς ἁμαρτίας ἡμετέρας ἀνεδείξατο· αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν etc.; ebenso bei Justin dem Martyrer.

Die Sündenvergebung ist aber eine allgemeine und umfaßt sowohl die persönliche als die Erbschuld. Concret genommen können überhaupt diese beiden nicht so sehr getrennt werden; beide bestehen im Gegensatze des kreatürlichen Seyns zum göttlichen Willen und der dadurch in die Schöpfung gebrachten Unordnung überhaupt. Wie die Sünde Adams zunächst eine persönliche war, das Resultat dieser Sünde sich aber auf seine Nachkommen fortpflanzte: so ist die Sünde dieser gleichfalls nicht bloß eine persönliche That, sondern pflanzt sich wie jene fort. Ihr Unterschied besteht nur darin, daß die Adams von viel größerer Tragweite ist, daß alle Menschen aus seinen Lenden hervorgehend von ihr durchdrungen sind, er also in sich das Schicksal der Menschheit überhaupt bestimmte; während diese im engeren Kreise bleibt und auch rücksichtlich ihrer äußern Wirkungen weniger wirksam ist.

Indem Jesus Christus, in Mitte der Kreaturwelt stehend, das ganze Pleroma, wie der Apostel Kolosser. 1, 19 sagt, umfassend, seine Wirksamkeit durch das ganze Weltall ausdehnte, nahm er mit dem Verderben des Ganzen auch das des Einzelnen und damit die Sündenschuld überhaupt hinweg. Deus, sagt Fulgentius, non continens in ira misericordias suas, ad hoc homo factus est, ut quidquid in homine creaverat integrum, idem Deus in se totum redintegraret assumptum. [8])

Wie die Sünde Verletzung des göttlichen Schöpferwillens ist, so ist auch die Wiederherstellung Aufhebung der Sünde und Versöhnung. Gott selbst war für das eingetreten, hatte die Schuld

8) Cfr. Petav. de incarnat. II. 8, 1 ff.

abgetragen, die der Mensch aus eigener Kraft nicht wegzubringen vermochte.

So ist nun Jesus Christus der Heiland für Alle geworden, für Große und Kleine, weil alle an der allgemeinen Sünde, an dem allgemeinen Verderben Theil hatten. So sagt Augustinus mit Beziehung auf Timoth. 1, 15: Humanus sermo et et omni acceptione dignus, quia Christus Jesus venit in mundum, peccatores salvos facere, magnos, pusillos peccatores salvos facere. [9]) Je tiefer der Bischof von Hippo die menschliche Natur durchschaut hatte, um so mehr sah er ein, daß Alle, auch die Kleinen, Jesus, des Heilandes bedürfen. Irenäus ist der Ansicht, daß Christus die verschiedenen Menschenalter nur deßwegen durchlaufen habe, um alle zur Einheit mit Gott zu bringen: per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam, quae est ad Deum, communionem. Petrus Chrysologus stimmt bei, sagend: Nascitur Christus, ut nascendo corruptam redintegret naturam; infantiam suscepit ille, patitur nutrimenta, percurrit aetates, ut unam perfectam, manentem, quam ipse fecerat, instauraret aetatem: portat hominem, ne jam cedere homo possit etc. [10])

Weil aber die Sündenvergebung nicht blos Sache der göttlichen Gnade ist, sondern die Mitwirkung der Freiheit, des Willens verlangt: so muß dieser die objektiv wirksame Kraft Jesu durch seine dem göttlichen Willen entsprechende, von diesem hervorgerufene Selbstbestimmung ergreifen. Wird mit andern Gnadengütern dem Kinde in der Taufe auch Sündenvergebung zu Theil, so doch nur in der Voraussetzung, daß es bei erwachendem Bewußtseyn die göttliche Gnade ergreife und dem Bösen entsage. Vorausgehen muß die dem göttlichen Willen entsprechende Gesinnung, soll der nach der Taufe in Sünden Gefallene wiederum von Gott in Gnaden aufgenommen werden. Dabei zeigt sich von selbst die Steigerung, welche die innere Bekehrung zur äußeren That macht. Wirkt Gott zuerst in der Seele Reue und das Aufblühen des Willens, daß er sich wieder

9) Cfr. Petav. de incarnat. II. 8, 1 ff.

10) Ibidem.

der Sonne der Gnade zuwenden möge, so ist dies ein ganz innerlicher, dem sinnlichen Auge vollständig verborgener Act. In den sakramentalen Acten tritt die göttliche Gnade durch die Vermittlung der Kirche nicht bloß innerlich, sondern auch in äußerer Erscheinung auf, und verlangt nun auch von Seite des Menschen eine Thatwerdung seiner inneren Gesinnung: so daß Gottes Wille innerlich und äußerlich zur Durchführung kommt und alle Lebensbeziehungen umfaßt. Diese beiden Momente gehören nothwendig zusammen und vermitteln erst die ganze Fülle der Gnade — so auch die Gnade der Sündenvergebung. Christus hat alle Fülle in sich vereinigt, er ist nicht blos als Scheingestalt auf die Erde niedergestiegen, sondern in wahrer gottmenschlicher Wirklichkeit: so umfaßt auch sein Werk die ganze Wirklichkeit des Lebens, und wer sein Jünger seyn will, muß also auch sein ganzes Leben von ihm durchdringen lassen.

Zu den beiden Momenten der negativen Wirkung der ἀποκαταλλαγή: Aufhebung der sündhaften Richtung im menschlichen Willen und Vergebung der Sündenschuld, kommt noch ein drittes: die Befreiung aus der Gewalt des Satans. Wie nämlich die Sünde durch satanische Verführung in die Menschheit gekommen war, so hatte sie auch fortwährend dem Bösen Thür und Thor in die menschliche Natur geöffnet. In dieser Beziehung der Dämonen zum Menschen lag der Keim des großartigsten Verderbens. Kampf, Krieg, Unzucht und Krankheit knüpfte sich daran. Die ursprüngliche Verführung und die fortwährende Einwirkung der Dämonen brachten die Menschheit in den Götzendienst und einen Zustand sittlicher Verkommenheit, daß der Satan in den hl. Schriften der Fürst dieser Welt genannt werden konnte. Begabt mit stärkerer Natur, hatte dieser über den gefallenen Menschen das Recht des Stärkern gewonnen, theilweise sogar von Gott zugelassen, da er jenem wie diesem den Grad der natürlichen Kraft gegeben und nach seiner Gerechtigkeit der Sünde die Strafe über die Sünde überließ.

Doch vor der milden und doch allmächtigen Kraft Jesu Christi schwanden die aus Sünden geschmiedeten Fesseln des Menschen wie junger Schnee im warmen Frühlingsregen. Abgesehen von den einzelnen Dämonenaustreibungen nennt Christus die Zeit seines Er-

ſcheinens die, wo der Teufel aus dem Organismus der guten oder bekehrbaren Schöpfung ausgeworfen werden ſolle. Johannes ſagt in ſeinem erſten Briefe geradezu, der Sohn Gottes ſey gekommen, die Werke des Teufels zu zerſtören. Er iſt Menſch geworden, ſagt der Verfaſſer des Hebräerbriefes: ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est diabolum. Coloss. 2, 15 ſagt der Apoſtel, Chriſtus habe die Fürſtenthümer und Mächte entwaffnet und ſie zur Schau geſtellt, öffentlich ſiegprangend über ſie.

Die Ueberwindung des dämoniſchen Einflußes durch Chriſtus war den Vätern eine ausgemachte Thatſache. Ihr Bewußtſeyn ſchließt ſich hierin ganz an die hl. Schriften an. Wir finden Beweiſe hievon bei Barnabas, Ignatius, Juſtin dem Martyrer. In ſeinem Dialoge mit Tryphon vergleicht dieſer das Blut Chriſti mit dem des in Aegypten geſchlachteten Paſchalammes und ſagt dann auch, daß Gott durch daſſelbe τὸν τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει. etc. [11])

Bemerkenswerth iſt die Darſtellung des Verhältniſſes von Irenäus. Injuste, ſagt er, dominabatur nobis apostasia et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos. Und:

In initio suasit apostata transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate. Er betrachtet alſo die Herrſchaft des Satans über den Menſchen als eine ungerechte; Gottes waren wir, Gottes hätten wir bleiben ſollen. [12])

Im Gegenſatze legt er nun die göttliche Gerechtigkeit dar, die auch dem Ungerechten ſeine Beute nicht mit Gewalt entreißen wollte: Potens in omnibus Dei verbum et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam ea, quae sunt sua redimens ab eo non cum vi, quemadmodum ille initio — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem et non vim inferentem accipere, quae vellet, ut neque quod est justum confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei periret.

---

11) Dialog. c. Tryph. 264, 46.

12) Adv. haeres. V. 1, 1 u. V. 21, 3.

Ganz fein ist die Wirkungsweise damit bezeichnet, die Gott dem Menschen und den Dämonen gegenüber geziemt. Wir haben oben angedeutet, daß dem Bösen über den bösgewordenen Menschen ein Recht zugestanden habe, das freilich nur durch Verführung erworben war. Aber Gott will auch dieses gewahrt wissen: der Mensch hat sich durch freie Selbstbestimmung dem Bösen hingegeben; diese freie That sammt den daraus entspringenden Folgen mußte gewahrt werden, sollte die Freiheit selbst nicht etwas Illusorisches seyn. Daher wirkt Gott frei auf den freien Willen — secundum suadelam. Durch diese Wirkung soll der Wille bekehrt, die Sünden aufgehoben und damit von selbst dem Bösen der Anhaltspunkt seiner Herrschaft über den Menschen genommen werden.

Dieses Recht des Bösen anerkennt auch Papst Gregor im 17. Buche Moral. c. 18: Ipse namque diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua, quasi juste tenuit hominem, qui libero arbitrio conditus, ei injusta suadenti consensit. Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis, sponte sua factus est debitor mortis.

Es ist ganz natürlich, daß eben die Wahlverwandtschaft des Bösen den böse gewordenen Menschen in das Reich des Bösen versetzt und ihn der Herrschaft des vollendet Bösen, des Satans unterwirft, dem die Sünde diese Herrschaft einräumt. Man hätte wahrscheinlich kaum daran gedacht, dieses Verhältniß in Abrede zu stellen, wenn nicht einige Uebertreibungen stattgefunden und Lehren über das Verhältniß des Todes Jesu zum Satan daran geknüpft worden wären, die zum mindesten einseitig und unrichtig waren.

Wahrscheinlich von diesen ließ sich aber Abälard verleiten, das ganze Verhältniß in Frage zu stellen. Was sollte der Teufel für ein Recht auf den Menschen gehabt haben? Hatte auch dieser gesündigt, durch den Satan verführt: welches Recht folgt für den Teufel daraus? Allerdings verdiente der Mensch Strafe; diese konnte auch durch den Bösen selbst ausgeführt werden; aber war dieser so Werkzeug des göttlichen Willens, doch keineswegs von Rechtswegen Herrscher über den sündigen Menschen. Sciendum est, sagt Abälard bei Bernhard ep. 190: quod omnes doctores nostri post

apostolos in hoc conveniunt, quod diabolus et dominium et potestatem habebat super hominem et jure eum possidebat, ideo scilicet, quod homo ex libertate arbitrii, quam habebat sponte diabolo consensit. Ajunt namque, quod si quis aliquem vicerit, victus jure victoris servus constituitur. Ideo inquit, sicut dicunt doctores, hac necessitate incarnatus est filius Dei, ut homo, qui aliter liberari non poterat, per mortem innocentis jure liberaretur a jugo diaboli. Sed, ut nobis videtur, ait, nec diabolus jus aliquod in homine habuit; nisi forte Deo permittente, ut carcerarius: nec filius Dei ut hominem liberaret carnem assumpsit. Man ſieht, wie hier Abälard von einem noch immer zu rechtfertigenden Gefühle zu der irrigen Behauptung kommt, Chriſtus ſey nicht auf die Welt gekommen, den Menſchen zu erlöſen. Allerdings iſt die Erlöſung aus der Gewalt des Satans nicht der einzige Grund ſeiner Inkarnation, aber ein ebenſo weſentliches Glied in derſelben, wie die übrigen. Das Recht des Teufels iſt kein eigenthümliches, ſo daß er es auch Gott gegenüber geltend machen könnte. Das hat Abälard richtig hervorgehoben. Aber das „Deo permittente“ drückt das Verhältniß offenbar nicht ſcharf genug aus. Gott hat die Glieder des großen Schöpfungsorganismus ſo gebildet, daß ſtets ein höheres Glied die niedrigeren beherrſcht. Dieſes gilt auch im Reiche der gut gebliebenen, wie der gefallenen Geiſter. Dieß hebt Bernhard in ſeiner Beſtreitung Abälards ſehr gut hervor. Discat, ſagt er, diabolum non solum potestatem, sed et justam habuisse in homines, ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines. Caeterum etsi justam dicimus diaboli potestatem, non tamen et voluntatem. Unde non diabolus, qui invasit, non homo, qui meruit: sed justus dominus, qui exposuit. Non enim a potestate, sed a voluntate justus, injustusve quis dicitur. Hoc ergo Diaboli quoddam in hominem jus etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Juste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus. Si

tamen misericorditer, ut non defuerit justitia quaedam in ipsa liberatione: quoniam hoc quoque fuit de misericordia liberantis, ut, quod congruebat remediis liberandi, justitia magis contra invasorem, quam potentia uteretur. Nimirum quod cum innocenti manus injecit, justissime quos tenebat, amisit diabolus. etc.

Der letztere Satz gibt nun freilich wieder einen Gedanken, dem wir nicht ganz beistimmen können. Wir werden die Gründe erörtern, wenn wir auf den Tod Jesu selbst zu sprechen kommen. Hier schätzen wir nur die schöne Darstellung des Rechtes, wornach der Satan den Menschen in seiner Gewalt behielt. Es folgt daraus die Nothwendigkeit einer Wirkung Gottes auf den Menschen, wodurch dieser wieder das Recht seiner Freiheit geltend machen konnte. Dieses geschah durch die Bekehrung des Willens und die Sündenvergebung. Dadurch wäre aber die Erlösung noch nicht vollendet gewesen. Es konnte dieses nur geschehen, indem Gott seine ursprüngliche Schöpferthätigkeit wiederholend das Gottesreich wiederherstellte und Alles, was demselben widersprach, aus seinem organischen Verbande ablöste. Indem nun der Mensch durch göttliche Gnade sich frei für das Reich Gottes entschied und in ihm Wiederherstellung fand, während der Satan ob der vollendeten Durchbildung des Bösen in seiner Natur, im gottlosen Zustande beharrte: löste sich von selbst das Band, das Beide umschlungen hatte. Doch nicht bei allen Menschen löste sich dasselbe, wie wir später noch sehen werden: bei denen, die Gott in Christo sich nicht zuwandten, die ihre Freiheit nicht dazu gebrauchten, der Schlinge des Bösen zu entkommen, bei diesen dauert wie das Recht, so die Herrschaft des Satans immerdar fort und wird in Ewigkeit fortdauern.

Man sieht leicht, in welch innigem Zusammenhange Sünde und Satan stehen und wie ihre Beziehung nothwendig aus der Natur der Dinge hervorgehe. Die schöpferisch gegliederte Form der Welt besteht auch noch nach dem Falle und wird, weil einmal von Gott gesetzt, nicht wieder aufgehoben. Führt diese nun auf der einen Seite die schönste Verbindung zwischen Gott und Natur und Engeln und Menschen im Reiche Gottes herbei, so umgekehrt wiederum eine Ver-

bindung des Bösen und die gräulichste Herrschaft des Satans, die die hl. Schriften mit dem Ausdrucke: Reich der Finsterniß bezeichnen.

Dieser Zusammenhang zeigt aber auch wieder die Einheit der göttlichen Wirksamkeit, die Sünde und das Reich des Satans aufzuheben. Dieselbe Gotteskraft hebt die eine auf und stürzt das andere. Diese Kraft ist die erlöserische, die λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις nach der Bezeichnung der hl. Schriften.

Das Verbum λύειν, lösen, losmachen, befreien, hat in dem verwandten Subst. λύτρον die Bedingung, unter welcher die λύτρωσις oder ἀπολύτρωσις vor sich geht. Es bezeichnet den Preis, die Bedingung der Erlösung. Als solcher wird im N. Test. Math. 20, 28 und Mark. 10, 45 die Seele Jesu Christi genannt, die dahingegeben worden sey zur Erlösung der Welt: καὶ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Nach Hebr. 9, 12 bewirkte Christus die Erlösung διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος . . αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος.

Unter den Vorahnungen dieser Erlösung besonders bemerkenswerth sind wohl die des Zacharias Luc. 1, 68: εὐλογητὸς ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐπεσκέψατο, καὶ ἐποίησε τὴν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ; dann die der Prophetin Anna, die so lange auf die Erlösung geharrt, nun den Erlöser endlich gesehen hat und nun Allen von seinem Erscheinen verkündet: καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ.

Häufiger als das einfache Wort kommt im N. Test. die Zusammensetzung ἀπολύτρωσις mit Verstärkung der Grundbedeutung vor. Römer 3, 23 versichert der Apostel, daß Alle gesündigt hätten und des Ruhmes vor Gott entbehren, nun aber V. 24 seyen sie gerechtfertigt unverdient: διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως, τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ etc. Christus, sagt der nämliche Apostel 1. Korinth. 1, 30, ist geworden: σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγίασμος καὶ ἀπολύτρωσις; er ist nach Ephes. 1, 14 das Pfand unserer Erbschaft εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως etc. Damit

zu vergleichen mögen noch seyn Ephes. 1, 7; Kolosss. 1, 14; Hebr. 9, 15; Römer 8, 23; Ephes. 4, 30; Römer 7, 24 ꝛc.

Erlösung, Befreiung aus dem Zustande der Sünde und der Gewalt des Bösen, das ist der große Grundgedanke der λύτρωσις durch Christus. Sie zeigt sich als Bekehrung, Aufhebung der sündhaften Gesinnung im Menschen; als Sündenvergebung, Nachlaß der Sündenschuld; als Rettung aus dem Reiche der Finsterniß. Diese einzelnen Momente sind aber nur Glieder einer einzigen Thätigkeit Gottes. Noch wäre hier eines Momentes zu gedenken, das bisher nicht erwähnt worden ist, nämlich der δουλεία τῆς φθόρας. Diese ist die unzertrennliche Begleiterin des noch nicht erlösten Menschen und schließt sich nothwendig an die drei verschiedenen Verhältnisse des sündhaften Zustandes an. Die innere Sündhaftigkeit des Menschen erzeugt bei dem Gegensatze des göttlichen Gesetzes, das ihm den Spiegel vorhält, das Bangen, nie zu einer Vollkommenheit zu gelangen, die diesem entspricht. Stets tritt das Gesetz als Kläger gegen den bloß natürlichen Menschen auf. Indem aber nun Christus nach Kolosss. 2, 14 die Handschrift des Gesetzes an's Kreuz heftete und vernichtete, war damit zugleich die Furcht vor seiner Klage hinweggenommen. Das gleiche Verhältniß bestand bezüglich der Sündenschuld. Wie mußte ihre Last den Menschen drücken, wenn er sah, sie aus eigener Kraft nie abwälzen zu können, wenn er bedachte, daß Gott ein gerechter Richter sey, der den letzten Heller einfordern werde. Allein Gott zeigte diese Gerechtigkeit in Christus und schenkte dennoch der Menschheit in ihm ihre Schuld.

Wenn der Mensch bedachte, daß er nicht bloß gegen irdische Macht, sondern gegen die Fürsten der Finsterniß, gegen die bösen Geister kämpfen müsse mit geringer, endlicher Kraft, so mußte ihn nothwendig Zagen und Furcht beschleichen. Aber Christus hatte diese in seinem gottmenschlichen Werke überwunden, entwaffnet und im Triumphe aufgeführt — also auch dieses Bangen vernichtet.

So wirkte die ἀποκαταλλαγή versöhnend, beruhigend auf den Menschen, indem sie in ihrer negativen Form alle seine Flecken und Leiden hinwegnimmt.

Positive Wirkung der ἀποκαταλλαγή.

Die Kraft Gottes, die zur Wiederherstellung des Weltorganismus wirkt, ist stets energisch. Wenn hier nun von einer positiven Wirkung die Rede ist, so soll damit nur gesagt seyn, daß, wie in der vorausgehenden Darstellung von der Aufhebung jedes sündhaften Gegensatzes gegen den göttlichen Willen die Rede war, so hier das im Plane Gottes ruhende in der Natur der geschaffenen Wesen liegende Princip, zur Entwicklung und Vollendung durch die göttliche Wirksamkeit gebracht, erörtert werden soll. Wir haben schon da, wo von der paulinischen Schöpfungslehre die Rede war, darauf hingewiesen, daß der Mensch — oder allgemeiner die Kreatur — als Eigenthum Gottes auf Gott gerichtet seyn müsse, daß sie zu Gott geschaffen sey und in ihm Leben und Seligkeit gewinnen soll. Dieses in der Schöpfung grundgelegte Princip wird nun durch das Werk Jesu Christi dadurch erreicht, daß in ihm die Versöhnung Gottes mit der Kreatur eintritt. Wir haben nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen — Christus Jesus; kein anderer Name ist uns gegeben, durch den wir selig werden können als der seinige. Warum? Weil in ihm allein die Versöhnung vollzogen worden ist und werden konnte.

Ist die Erlösung vollzogen, die sündhafte Willensrichtung abgeworfen, die Sündenschuld vergeben und das Band gelöst, das den sündigen Menschen an das Reich des Satans knüpft, so tritt allerdings die Versöhnung von selbst ein. Gott ist beharrlich in seiner Liebe, und sobald das, was ihm entgegensteht, entfernt ist, sie sich also wieder frisch und neu geltend machen kann, — so wirkt sie von selbst auf das Leben der Menschheit ein. Doch darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß Gott frei ist, daß die Religion ein freier Verkehr desselben mit freien Wesen ist, daß also die göttliche Liebe nicht gleichsam naturnothwendig fortwirkt, sondern daß sie ein neu an den bekehrten Menschen verliehenes Gnadengeschenk ist.

Es muß sich also auf der einen Seite die Bekehrung zum Glauben, Vertrauen, zu kindlicher Liebe zu Gott steigern; sie darf nicht bloße, kalte Gesetzeserfüllung bleiben, wenn sie wahrhaft Grundlage der Religion werden soll.

Ebenso wird aber andererseits auch Gott sich nicht als strengen Richter, sondern als liebenden Vater zeigen, der die Menschen als seine Kinder, als Söhne Gottes ansieht. Daß die Versöhnung in Gott keine Veränderung bewirke, daß nicht ein Zorn, der in ihm wäre, aufgehoben werden müßte, haben wir schon bei Gelegenheit der Construktion des καταλλάσσειν mit dem Dativ τινι angedeutet. Nehmen wir hier einige Stellen aus den Briefen des Apostels herbei, so werden wir die Bestätigung dieser Bemerkung finden. Nach II. Korinth. 5, 18 versöhnt uns Gott durch Christus mit sich — καταλλάσσει ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ. Nicht Er wird also versöhnt, sondern wir werden versöhnt durch ihn in Christus. Die Veränderung findet also nur im Menschen statt. Ebenso in V. 19 desselben Kapitels: Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Würde die Welt Gott versöhnen müssen, so müßte das καταλλάσσειν von ihr ausgehen. Das aber ist der Grundgedanke des ganzen Christenthums, daß die Welt aus sich nichts vermag, daß es göttliche That ist, die sie wieder erhebt und herstellt. Im 20. V. beschwört der Apostel die Korinther, sich zu versöhnen mit Gott: καταλλάγητε τῷ Θεῷ. Hier scheint nun zwar die Thätigkeit von den Menschen auszugehen. Sie versöhnen, — aber nicht Gott, sondern sich selbst mit Gott. Es wird also auch hier nicht Gott als zu versöhnendes Objekt betrachtet. Aber auch hier geht die Bestimmung zur καταλλαγή nicht von den Menschen allein aus; es ist die That Gottes in Christo, die sie bedingt. Denn Gott in Christus hat nach dem Vorausgehenden die Welt versöhnt; die διακονία τῆς καταλλαγῆς Χριστοῦ haben die Apostel; ὑπὲρ Χριστοῦ beschwört sie der Apostel zur Versöhnung. Das „versöhnt euch“ kann also hier nur so viel heißen: machet, daß das Werk des Heilandes in euch zur Vollendung gelange.

Klar und deutlich treten hiebei die beiden Seiten des Verhältnisses hervor: Gott wirkt in Christus die Versöhnung. Aber er wirkt sie nicht naturnothwendig. Der freie Wille der Kreatur muß sie an- und aufnehmen, in den göttlichen Willen eingehen. In der Kreatur muß Versöhnung d. h. Glaube, Liebe und Hoffnung auf Gott emporblühen.

Wir können daher nur dem beistimmen, was Ed. Reuß über die καταλλαγή sagt:

„La καταλλαγή de la théologie paulinienne n'est point une reconciliation mutuelle, mais simplement un retour de l'homme vers Dieu. C'est ce, qu'il ne faut pas perdre de vue quand il s'agit d'apprécier la portée du terme de μεσίτης — mediateur, appliqué une seule fois (1. Timoth. 2, 5) à la personne de Christ, et devenu très-usité dans le langage de la théologie ecclésiastique. Ce serait une idée tout fausse, que d'en déduire la nécessité de l'intervention d'un tiers pour faire en quelque sorte des concessions mutuelles aux deux parties, ainsi que cela a lieu dans les médiations humaines. Et c'est pourtant ainsi, que les théologiens l'ont assez souvent compris. L'intervention de Christ était nécessaire sans doute, non pour disposer Dieu à acueillir les hommes, mais uniquement pour disposer les hommes à retourner vers Dieu qu'ils avaient abandonné, et à se mettre dans une condition telle, que Dieu, qui n'avait point changé à leur égard, pût les recevoir de nouveau. Voila pourquoi Christ aussi est appelé le reconciliateur. La reconciliation accomplie, l'homme se trouve dans un nouveau rapport avec Dieu. Cet état en opposition avec ce, qui a précédé, est appelé la paix: δικαιωθέντες ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Römer 5, 1 ff.“ [13])

Dadurch, daß der Sohn Gottes menschliche Natur angenommen, wurde Menschheit und Kreaturwelt überhaupt zu Gott emporgeführt, in ihm aufgenommen. Die Gotteskraft, welche durch den Heiland in alle Adern ausströmt, die ganze Welt durchdringt, setzt sie in das Verhältniß zu Gott, daß dieser sie wieder mit Liebe umfassen, alle seine Gnadengüter ihr mittheilen kann. In Christus tritt mit dem Rufe Gottes an die Menschen: convertimini ad me, zugleich Kraft und Möglichkeit ein, sich zu bekehren. Sobald nun der kreatürliche Wille diesem Rufe nachkommt, tritt der andere Theil der Verheißung ein: et convertar ad vos. Dabei ist aber, wie schon

13) L'histoire de la théologie chretienne etc. II. 189.

bemerkt, nicht eine naturnothwendige, mit der Bekehrung eintretende Liebesbeziehung Gottes zur Kreatur gemeint, sondern wie die Inkarnation selbst eine freie That Gottes ist, im freien Rathschluße Gottes gegründet, so ist auch diese Liebesbeziehung eine freie und nur durch die persönliche Hingabe Gottes möglich.

Fassen wir nun die Versöhnung Gottes mit der Welt in ihren einzelnen Momenten auf, so erscheint sie als Versöhnung der Natur, der ethischen Beziehung und der Person. Natur hier im allgemeinern Sinne als Substanz genommen, so erscheint die Versöhnung derselben unmittelbar durch die Inkarnation gegeben. Daß auch sie an der Versöhnung Theil nehmen müsse, erhellt aus dem Verhältnisse, in dem sie zu der Freiheit steht. Wird sie auch durch die freie Selbstbestimmung nicht unmittelbar berührt, indem sie derselben ihrem Wesen nach entzogen ist, so doch mittelbar, da die der Freiheit unterworfene Sphäre in ihr gründet, ihr Verderbniß also nothwendig auch die Wurzel verdirbt, aus der sie sproßt. Da in Christus das ganze Pleroma wohnt, so vermag er von diesem seinem gottmenschlichen Leben aus alle Natur zu durchdringen und zu heiligen.

Dieses Moment bildet dann zugleich die Grundlage für das ethische, die Beziehung aller individuellen Wesen untereinander und zu Gott. Nur aus reiner Natur können reine Keime emporsprossen. Gottes Wille ist das Gesetz aller Wesen; mit seinem Willen müssen sich daher alle versöhnen, wenn sie zum großen Weltganzen harmonisch sich fügen sollen. Bei freien Wesen steigert sich diese Versöhnung zur freien That. Sie denken und handeln, wie Gott gedacht und gewollt hat, indem sie sich an die Offenbarung des göttlichen Rathschlußes in Christo Jesu anschließen.

Wenn Natur und Freiheit sich versöhnt in der Persönlichkeit zusammenschließen, so ist eben die ganze Persönlichkeit versöhnt. Sie gibt sich ganz Gott hin, indem sie ihr ganzes Seyn und Leben, wie sie es von ihm empfangen hat, in freier Liebe wieder aufopfert.

Aber auch Gott überläßt sich ganz der Kreatur. Wie er in der Inkarnation in ihr Daseyn eingetreten ist, so wirkt er in gottmenschlicher Weise lehrend und belebend in ihr fort und reicht sich ihr selbst zum Genuße. Da im Genuße des höchsten Gutes die

höchste Seligkeit liegt, so ist die Kreatur durch diese Hingabe Gottes in höchster Weise beglückt.

So wird die Versöhnung selige Einigung der Kreatur mit Gott in Natur, Leben und Persönlichkeit. Nicht mehr die Kreatur ist und lebt, sondern Gott ist und lebt in ihr und sie in Gott.

Doch ist mit der Versöhnung der Kreis der positiven Wirkung der ἀποκαταλλαγή nicht geschlossen. Der Mensch kann versöhnt seyn, er kann fühlen, daß die göttliche Liebe in ihm wirke, immerhin kann noch ein Rest des alten Sauerteiges in seiner Natur zurückgeblieben seyn. Die Sünde, welche von Adam auf Alle übergegangen ist, hat ihre Ableger auch noch im versöhnten Menschen zurückgelassen. Es bleibt das Verderbniß der Natur und die Begierlichkeit.

Es frägt sich nun: wie verhält sich dieses Naturverderben zur καταλλαγή? Paulus nennt es selbst noch peccatum im gerechtfertigten Menschen. Doch erklärt das Concil von Trient, daß damit nicht eine wirkliche Sünde gemeint sey, sondern nur verstanden werden solle, daß es aus der Sünde entspringe und wieder zur Sünde verleite. Die Wahrheit dieser Erklärung ergiebt sich von selbst. Wenn der persönliche Wille ganz auf Gott gerichtet ist, dann ist eben die Begierlichkeit nicht mehr anerkannt vom Willen, beide liegen im schroffsten Gegensatze. Es kann also höchstens noch die Schuld zurückgeblieben seyn, die aus der früheren Sündhaftigkeit entsprungen ist. Diese ist aber durch die Vergebung der Sündenschuld in Taufe und Buße aufgehoben.

Immerhin bleibt aber dieses Naturverderben ein Gegensatz gegen den göttlichen Willen. Die Natur ist rein aus Gottes Hand hervorgegangen und rein soll sie wieder in dieselbe zurückgegeben werden. Denn nichts Unreines kann bestehen vor Gottes Augen.

Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit, daß dieses Verhältniß aufgehoben werde. Der Mensch hat seine Natur nicht geschaffen und geordnet, er kann sie also auch nicht wiederherstellen. Aber er hat sie verdorben und so liegt ihm die Pflicht ob, es zu thun. Es wird sich also, da die Freiheit im gefallenen, wie im gerechtfertigten Menschen geblieben ist, die Richtung derselben mit der versöhnenden und wiederherstellender Kraft Gottes verbinden müssen, um den alten

Adam vollständig aus- und einen neuen in Christo Jesu geheiligten Menschen anziehen zu können.

Diese beiden Momente hat die katholische Lehre streng festgehalten. Sie anerkennt auf der einen Seite die göttliche Wirksamkeit, die im Glauben aufgenommen die Wiederherstellung wirke. Sie verlangt aber, daß der freie Wille sich der Kraft Gottes anschließe, daß der Mensch in heiliger Liebe derselben entgegenblühe, — kurz, daß die Versöhnung, die religiöse Liebeseinigung der Kreatur mit Gott sich thätig und wirksam durch alle Kreise des Lebens fortziehe und alle zur Harmonie des göttlichen Willens zurückführe.

Weniger hat der Protestantismus das subjektive Moment in der Rechtfertigung bewahrt. Die menschliche Natur kann zwar nie von ihrem von Gott geordneten Streben abgebracht werden. Man kann sagen, daß eine an sich falsche Lehre äußerlich angenommen und vertheidigt werden könne, ohne daß das innere Leben dieser entspreche. Dieses wird bald der äußeren Lehre einen anderen, ihm conformen Sinn unterschieben. Das kann freilich nur mit Hintansetzung der Consequenz des Systemes geschehen, aber das ist ja eben das Grundgesetz der Welt, daß der göttliche Wille nur Einer, die Wahrheit nur Eine ist, die Consequenz also nur in ihr zu finden ist. Die Lüge vermag nur zu bestehen, wo sie noch einen Rest der Wahrheit in sich bewahrt hat, der sie stütze. Wo aber immer das Streben gut, das Gefühl für Wahrheit nicht erstorben ist, wird die Entwicklung immer wieder zur Einheit zurückstreben. So hat sich auch im Protestantismus die Lehre von der imputativen Gerechtigkeit nach und nach verloren, oder vielmehr unter der alten Hülle hat die Natur selbst einen neuen Kern erzeugt. Ausgegangen von einem tiefen Gefühle der Sündhaftigkeit, vom Bewußtseyn der verdorbenen Natur, mochte diese Lehre dem Menschen anfangs jede eigene Thätigkeit in Versöhnung und Rechtfertigung absprechen. Natur und Freiheit in ihren Grenzen nicht genug auseinandergehalten, mußte jede persönliche That, als entsprungen aus dem Verderbniß der Persönlichkeit selbst, nothwendig böse erscheinen. Wie könnte ein schlechter Baum je gute Früchte bringen, wie könnte man von Dornen je Feigen erwarten? Im Anschluße an die anselmische Satisfactionstheorie, daß

Christus durch sein stellvertretendes Leiden uns unübersehbare Gnaden erworben habe, wurde der Protestantismus bald zu der Behauptung fortgezogen, daß wir überhaupt kein anderes Verdienst haben könnten, als was Christus für uns erworben, und daß jeder nur so viel habe, als er sich von den gottmenschlichen Verdiensten Jesu Christi zurechne, — imputire.

Um jedoch den Gegensatz des christlichen Lebens gegen das nichtchristliche nicht verloren gehen zu lassen, wollte man das göttliche Prinzip in der Heiligung so betonen, daß aus diesem allein die Herstellung der menschlichen Natur, das Aufblühen der Liebe zu den guten Werken folgen möchte. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Luther sagt: „Wer da will gute Werke thun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, so die Werke thun soll. Die Person aber machet Niemand gut, denn der Glaube, und Niemand machet sie böse, denn der Unglaube. Das ist wohl wahr, die Werke machen einen fromm oder böse vor den Menschen, d. i. sie zeigen äußerlich an, wer fromm oder böse sey. Aber das ist Alles im Schein und äußerlich.“ Diese Hintansetzung der äußern Seite des Lebens werden wir später noch berücksichtigen. Hier gilt uns nur der Glaube als rechtfertigendes Prinzip im Menschen. Dieser Glaube aber wird von den Reformatoren als alleinige Wirkung Gottes betrachtet. Der Geist ist gleichsam nur die Hand, die — den edlen Schatz und Perle, so da heißt Jesus Christus — aufnimmt, um ihn in sich wirken zu lassen.

Dagegen setzt die katholische Lehre, wie gesagt, sowohl in der Bekehrung nicht nur die Annahme der göttlichen Gnade, sondern ein wirkliches Mitstreben, als auch zur Rechtfertigung die Versöhnung d. i. die Hingabe des Willens und der Persönlichkeit an Gott voraus. Wie der Mensch aus sich nicht zur Heilung seiner Natur zu kommen vermöchte, so könnte auch Gott ihn retten ohne seine persönliche Mitwirkung. Denn das Uebertreten des göttlichen Gebotes hatte ja das Verderben in die Welt gebracht; durch die Fortsetzung dieser Uebertretung würde auch die rechtfertigende Wirksamkeit Gottes immer wieder aufgehoben. Sünde und Gott sind nie zu vereinigen, es müßte denn in Gott selbst ein Widerspruch bestehen.

Sünde und Tugend sind aber Bestimmungen des freien Willens. Diesem kann die Selbstbestimmung nicht erlassen werden, ohne ihn selbst aufzuheben; Letzteres aber würde von Seite Gottes wieder ein Vernichten des Geschaffenen, also selbst Veränderlichkeit und Widerspruch voraussetzen.

Durch die Zusammenwirkung der göttlichen Gnade mit der kreatürlichen Selbstbestimmung aber vollendet sich successive die Rechtfertigung, d. h. die Vollendung des Rechten, von Gott Gewollten in uns.

Blicken wir von diesen Sätzen auf den Brief an die Kolosser zurück. Es ist dem Apostel darum zu thun, die objektive Versöhnung in Christus darzustellen. In Christo, lehrt er, seyen die Kolosser gestorben, auferstanden und in den Himmel eingegangen. Vernachläßiget er nun deßhalb das subjektive Moment? Gewiß nicht. Denn ein großer Theil des zweiten, das ganze dritte und der Anfang des vierten Kapitels sind demselben gewidmet. Daß nicht Gott allein wirke, obwohl er das große Werk der Versöhnung vollbracht hat, zeigen die vielen Imperative am angegebenen Orte; Quae sursum sunt — sapite; mortificate membra vestra: deponite omnia; induite vos sicut electi Dei — charitatem habete etc. Besonders hervorheben müssen wir aber hier noch den 3, 5: Mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram. Der Apostel führt eine Reihe von Lastern an, welche erklären, was ertödtet werden soll. Allein dieses sind Thaten, wie stimmt der Begriff: membra, μέλη ὑμῶν dazu? Die nächste Erklärung wäre wohl, wenn man darunter den irdischen Sinn verstehen wollte. Dieser ist der Grund aller angeführten Laster. Allein gerade das führt uns noch weiter zurück. Der verkehrte, irdische Sinn hat eben seine Grundlage wieder in den Gliedern, d. i. in der Verdorbenheit der Natur. Das Verderbniß der Natur soll also getödtet werden — und das verlangt der Apostel von den Menschen. Das neue Leben begründet Christus — vita vestra est abscondita cum Christo in Deo; Christus ist nach Johannes das Leben und das Licht. Das göttliche und menschliche Werk muß also zusammenwirken, um im Menschen das neue christliche Leben in Gerechtigkeit herzustellen. Die Kolosser

waren Christen, gläubig und getauft, sie waren sicher auch ihrem Willen und ihrer Person nach Gott hingegeben — die Versöhnung also geschehen. Aber diese Versöhnung sollte die Natur selbst durchdringen, natürliche Gerechtigkeit werden.

So steigert sich also die Wirkung der ἀποκαταλλαγή von der Versöhnung zur vollkommenen Durchdringung der Natur mittels des kreatürlichen Willens. Die Begierlichkeit erstirbt mehr und mehr und die Glieder des natürlichen Organismus treten nach und nach in die von Gott gewollte Ordnung ein.

Im Urzustande war jedoch der Mensch nicht nur in religiöser Gemeinschaft mit Gott und natürlich gerecht, die Kirchenlehre sagt vielmehr, er habe übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit gehabt. Natur und Freiheit waren in ihm vollendet, und die Gemeinschaft mit Gott so innig, daß dieser sein ganzes Seyn und Wesen durchstrahlte, sein Leben erhob und jedem seiner Akte die höchste religiöse Weihe gab.

Auch dieses übernatürliche Verhältniß ist den Menschen in Christus zurückgegeben worden. Er selbst versprach der Samariterin am Jakobsbrunnen, Wasser zu geben, das ins ewige Leben sprudle. Wie er es verheißen, sandte er nach seiner Himmelfahrt den hl. Geist auf die Schaar seiner Gläubigen und alle wurden erfüllt und alle empfanden die Wirkung seiner Gaben. Der hl. Geist, vom Vater und Sohn ausgehend, senkt sich als Princip der Heiligkeit in die Seelen und treibt wieder die Blüthen des übernatürlichen Lebens hervor.

Wenn der Mensch nach dem Bilde und Gleichniß Gottes geschaffen ist, so darf er in der Vollendung dieser Ebenbildlichkeit nicht bloß in seinem Seyn und Leben der göttlichen Idee entsprechen. Wie in Gott selbst die Liebe des Vaters zum Sohne, und des Sohnes zum Vater im hl. Geiste sich ewig hypostasirt, so muß auch im Ebenbilde diese Liebe ihren vollendeten Ausdruck finden. Ist die Liebe das vollendende Moment in allen Formen des Seyns, so muß sie es auch in der höchsten, der Religion seyn. Die Liebe ist aber nicht einseitig denkbar, sie ruht auf dem Verhältnisse der verschiedenen Wesen zu einander. Die Liebe Gottes zur Kreatur und der Kreatur zu Gott muß um so mehr eine wechselseitige seyn, da Gott selbst

Alles in der Kreatur wirkt. Wie also das göttliche Leben in seiner trinitarischen Beziehung seine absolute: so gewinnt in der allseitigen Wirkung der drei göttlichen Personen auf die Kreatur, diese ihre Vollendung. Die oben angeführten Stellen, daß der Vater durch den Sohn versöhne, zeigen die Versöhnung hauptsächlich als Werk desselben. Wie aber der Sohn selbst das formbildende Prinzip in der Schöpfung war, so auch im versöhnten Menschen. Ihm können wir also hauptsächlich die Durchbildung des göttlichen Willens in Freiheit und Natur zuschreiben. Ebenso aber tritt nun der hl. Geist als drittes Prinzip in übernatürlicher Weise heiligend und vollendend auf. Doch wir haben es hier mit dem Werke des Sohnes Gottes, mit der Versöhnung durch ihn zu thun. Wie verhält sich denn nun seine That zu der der beiden andern göttlichen Personen? Die Antwort ist einfach, sie ist der Mittelpunkt derselben, die Voraussetzung der andern. Wenn ich nicht aufsteige, sagt er, so könnt ihr den Geist, den Tröster nicht haben. Um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben. Lassen wir nicht aus dem Auge, was im Eingange dieses Theiles über das Verhältniß der drei göttlichen Personen zur Sünde gesagt worden ist, und wie sich die Entwicklung des Lebens im Verhältnisse zum Sohne concentrire, so leuchtet wohl ein, daß wir die Heiligung durch den heil. Geist nicht mit Unrecht auch als eine Wirkung der καταλλαγή des Sohnes betrachten.

Eine andere Frage ist die über die Nothwendigkeit derselben für den Menschen. Diese leuchtet aber schon ein aus der Idee der Wiederherstellung. Sollte diese eine wahrhafte seyn, so konnte nichts von dem, was der Mensch ursprünglich besessen, für ihn verloren bleiben. Das betont Irenäus in ganz besonderer Weise. Er hält diese Heiligung geradezu für einen nothwendigen Bestandtheil des Menschen. Perfectus homo, sagt er, commixtio et adunitio est animae, assumentis spiritum patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Si autem defuerit animae spiritus animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus, imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum. Com-

mixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit. Substantia nostra, id est animae et carnis adunitio, assumens spiritum Dei, spiritualem hominem efficit [14]). Sehn kann der Menſch allerdings ohne dieſen Geiſt — aber ein wahres Leben iſt nur durch ihn möglich. Der Menſch ohne die durch den Geiſt gegründete Heiligkeit würde dem von Gott gewollten und geſchaffenen Menſchen nur in der äußerlichſten, daher geringſten Weiſe gleichkommen. Es wäre ohne ſie nie eine vollendete, durchgebildete Verſöhnung des gefallenen Menſchen mit Gott möglich. Er wäre ein ſeinem Geiſte nach unſterbliches Thier, wie Irenäus ſich ausdrückt.

Nur dem Gottmenſchen haben wir die Wiederaufhebung dieſes geiſtigen Todes zu verdanken. Victus erat Adam, ablata ab eo omni vita; propter hoc, victo rursus inimico, recepit vitam Adam, — Domino vivificante hominem, id est Adam, evacuata est mors [15]). Der Sohn Gottes iſt es: Filius altissimi Dei patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem, uti, quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam. Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo inspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationabile ostendit, sic in fine verbum patris et spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adam viventem et perfectum efficit hominem, capientem perfectum patrem, ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur. Es iſt neues, göttliches Leben, das unſer ganzes Weſen durchzieht und uns heilig und gerecht in den Augen Gottes darſtellt.

Dieſen Gedanken hält auch die Schrift de incarnatione verbi Dei unter den Werken des Athanaſius feſt. Die ἐνανθρώπησις des göttlichen Logos iſt nur erfolgt, um die θεοποίησις der Menſch-

14) Cfr. Iren. adv. haeres. V. 6, 1. 1, 2.

15) Ibid. III, 23, 7. cfr. Röm. 5, 17 ff.

heit zu bewirken: *αὐτὸς (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* Bei dem Zuſammenhange, der organiſchen Verbindung aller Glieder des Univerſums, vermochte die Inkarnation des Sohnes Gottes, die Verbindung Gottes mit der Kreaturwelt gleichſam in Anbruche die ganze Maſſe zu durchſäuern und zu heiligen. Humani generis causa, ſagt daher Hilarius von Piktavium, Dei filius natus ex virgine est et spiritu sancto, ut homo factus ex virgine naturam carnis in se susciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret [16]). So drückte ſich auch Origenes in ſeiner Schrift gegen Celſus aus: *ὅτι ἀπ'ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν'ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν* [17]).

Das glänzendſte und daher lehrreichſte Vorbild der heiligen Gottesgemeinſchaft, oder vielmehr die Gottheit im menſchlichen Gewande iſt und bleibt Chriſtus. Aber er ſteht dem Menſchen nicht bloß als Vorbild gegenüber, er iſt Menſch geworden, um uns zu geben, Kinder Gottes zu werden, heilig zu ſeyn, wie er es war — wenn auch nur in nachbildlicher Weiſe. Wie dieſes geſchehe, iſt im Vorausgehenden vielfach angedeutet. Doch darf eine Darſtellung nicht übergangen werden, die das Verhältniß ebenſo genau, als ſchön darlegt. Es iſt die des Gregor von Nyſſa, der ſich folgendermaſſen ausdrückt: *ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ἡ θεοδόχος σὰρξ ἦν, ἡ διὰ τῆς ἀναστάσεως συνεπαρθεῖσα τῇ θεότητι· ὥσπερ ἐὰν τοῦ καθ'ἡμᾶς σώματος ἡ τοῦ ἑνὸς τῶν αἰσθητηρίων ἐνέργεια πρὸς ἅπαν τὴν συναίσθησιν ἄγει τὸ ἡνωμένον τῷ μέρει· οὕτω καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως, ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρ-*

16) Hil. Pict. de trinitate II, 24.

17) Orig. contra Cels. III, 28.

χεται κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνόμενον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνδιδομένη [18]).

Aus der Erhebung des Theiles folgt also die Erhebung des Ganzen. Christus wirkt in gottmenschlicher Weise vom Himmel aus auf die von ihm gestiftete Kirche. Weil der hl. Geist vom Vater und Sohn zugleich ausgeht, beide aber in ewiger Einigkeit miteinander leben, so ist seine Wirksamkeit auch eine im hl. Geiste. Tritt dazu das persönliche Verhältniß des Geistes zur Schöpfung, Entwicklung und Vollendung der Welt; erblüht in seinen Strahlen die wahre Vollendung derselben, so sehen wir das Universum als Ebenbild der dreieinigen Gottheit, durchleuchtet von dem Einen göttlichen Schöpferwillen, in immer schönerer, lauterer Entfaltung dem hohen Ziele entgegengehen, zu dem es erschaffen ist. Der neue, versöhnte Zustand desselben hat dann vor dem ursprünglichen noch das voraus, daß er durch die Freiheit hindurchgegangen, vom Geschenke zum Besitze geworden ist. Wenn die Kirche auf dieses hinblickt, dann mag sie von Dankbarkeit gegen den Erlöser, durch den ihr all' dieses geworden ist, wohl auf die Sünde zurücksehen — aber ausrufen: o felix peccatum, quod talem habere meruit redemptorem.

Die positive Durchführung des göttlichen Schöpferwillens in der ἀποκαταλλαγή bewirkt zuletzt auch noch den Frieden in umfaßender Weise. Jedes Geschöpf hat seine bestimmte Stellung im Organism des Universums erhalten. Dieses Verhältniß in seiner ursprünglichen, von Gott gewollten Ordnung begründet auch die wahre, gottgewollte Beziehung aller Wesen unter einander. Alle ergänzen, bestimmen, was dem Einzelnen mangelt oder an ihm unbestimmt gelassen ist; alle zusammen bilden wieder den Einen, einheitlichen Schöpfungsorganism. Jedes Aufgeben der den einzelnen Wesen von Gott gegebenen Stellung wirkt wie auf das Ganze, so auf das Einzelne zurück. Statt des wohlthätigen Einflußes der harmonischen Beziehung treten Zwiespalt und Unfriede ein. Daß sich dieser Unfriede bei den freien Wesen mit der Sünde gestalten mußte,

---

18) 3, 32. Cfr. Lactant. div. inst. 4, 26. Ath. cont. Ar. II, 69; Petavius de incarnatione II, 8, 10.

erhellt aus dem Fortbestehen des natürlichen Bezuges derselben, während der moralische im Gegensatze auseinander gegangen war.

Durch die Erlösung war die gegensätzliche Willensrichtung entfernt, der consequent feindliche Einfluß der Dämonen aus dem Schöpfungsorganism ausgeschieden worden. Statt dessen war der Mensch wieder mit Gott versöhnt, das göttliche Gesetz in seiner Natur wieder zur Durchbildung und der hl. Geist vollendend und heiligend über ihn gekommen. Da die καταλλαγή nicht eine wesentliche Veränderung der Kreatur, sondern ihre Wiederherstellung, ihre Gottebenbildlichkeit bezweckt, so mußte jede dadurch an ihre Stelle kommen, ein heiliger Friede sich über alle ergießen. Alle, die dem Rufe des Lammes folgend zu seiner Hochzeit gekommen sind, genießen mit ihm das ewige Liebesmahl.

Augustinus definirt den Frieden als tranquillitas ordinis. Pax corporis, sagt er, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis — ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae rationalis ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei immortalis, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum tranquillitas ordinis [19]).

Alle diese Ordnung ist aber im Christenthume gegeben. Wie Christus selbst Mensch war, so umfaßt auch seine gottmenschliche Wirksamkeit alle Elemente des menschlichen Lebens — das geistige, wie das sinnliche, — das allgemeine wie das besondere Leben. Alles steht nach I. Korinth. 5, 18 an seinem Orte, der Erstling aber ist Christus. So muß sich im Christenthume auch der Friede in seiner höchsten Wahrheit und Schönheit zeigen. Es ist kein Friede — wie die Irrlehre ihn will: pax, pax — der alle Widersprüche gelten

19) De civit. 19, 13.

läßt und alle berechtigt glaubt. Das ist ohnedieß kein Friede. Vom innersten Leben durch Kämpfe und Mühen sproßt dieser Friede, indem er nach und nach alle Lebenskreise durchdringt und verklärt. Daher konnte Christus eben so gut sagen: „ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“, als: „meinen Frieden hinterlasse ich euch, Joh. 14, 27, meinen Frieden gebe ich euch, einen Frieden, wie ihn die Welt nicht gibt.“ In der That, wenn das Leben, wie das Buch Job sagt, ein Kriegsdienst ist, und wenn wir nach dem Worte des Apostels nicht blos gegen irdische Gewalt, sondern wider die Gewalten und Mächte der Finsterniß zu kämpfen haben, so kann sich der wahre Friede nur aus dem innersten und tiefsten Lebenskampfe gestalten. Doch ist der große Sieg über den Feind alles Guten auf Golgatha schon errungen und stets mehr tritt hervor, was Isaias vom Weltheilande verkündet 9, 6: „Mehren wird er seine Herrschaft und seines Friedens wird kein Ende seyn“. Er ist ja nach demselben Propheten der „Friedensfürst.“ Der Friede ist auch Michäas nicht entgangen, als er das Werk des Gottessohnes voraus verkündete. Er sagt 5, 2 ff.: „Du bist klein Bethlehem Ephrata, um zu seyn unter Judas Tausenden — doch wird nur aus dir hervorgehen der, welcher Herrscher seyn soll in Israel: und sein Ausgang ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit.... Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, seines Gottes, und sie werden sich bekehren, weil er dann sich verherrlichen wird bis zu der Erde Grenzen. Und Er wird Friede seyn.“

Schon in der innern Versöhnung des Heiden- und Judenthums zeigt er sich als der wahre Friedensfürst. Keine äußere, keine andere Macht hätte dieses vermocht. Auf sein Wort hin fiel die Scheidewand zwischen beiden, wie einst beim Trompetenschall der Israeliten Jerichos Mauern. Christus, sagt der Apostel Ephes. 2, 14, est pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua: legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem et reconciliet ambos in uno corpore, Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso etc. Et evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis et pacem iis,

qui prope quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad patrem.

Der innere Friede des christlichen Lebens breitet sich aber in immer weiteren Kreisen in allen Lebenssphären aus. Der Friede in Christus ist es daher, der der christlichen Periode der Geschichte bei aller äußern Bewegung den reinen Duft der Ruhe und den Reiz der Liebe verleiht. Es ist keineswegs bloß die höhere Stufe der Kultur oder die veränderte Form der Regierung oder Kriegführung, was dieses zu Stande zu bringen vermochte, sondern eben die tiefgreifende Wirkung des Christenthums selbst. „Siquidem, sagt Athanasius, idololatriae dediti Graeci pariter et barbari contra se invicem bella gerebant et in cognatos crudeles erant. Non enim quisquam poterat omnino terra marive iter facere, nisi gladium manu praeferens, propter implacabilia bella, quibus in se mutuo grassabantur. Quippe vita omnis ipsorum per arma transigebatur et pro baculo ensis illis erat: in eoque fiduciam suam omnem ac praesidium collocabant. Atqui ut jam dixi simulacra venerabantur et daemonibus sacra faciebant: ac nihil interim ex ista superstitione idolorum, qui sic animo affecti erant, dedoceri potuerunt. Postquam autem ad Christi disciplinam transierunt, tunc praeter opinionem revera compunctis eorum animis, immanitatem illam caedium exuerunt, ut non amplius bellicum et hostile nescio quid spirent: sed omnia sunt eis pacifica et quae ad pacem ac concordiam pertinent, mirifice illos afficiant“ [20]). Während der Dämonenkult die Unordnung und Feindseligkeit unter den Menschen nur begünstiget, hebt sich im Christenthume aller Zwiespalt auf. Alle Institutionen des Christenthums sind darauf gerichtet. Der Mensch soll Frieden in seiner eigenen Natur, soll Frieden im Verbande mit seinen Mitmenschen, soll Frieden erlangen in und mit Gott und allen seinen Geschöpfen. Mit dem Christenthume tritt der Friede in den menschlichen Geist, er begleitet denselben durch das Leben und winkt als letztes Ziel, als ewiger Friede dem müden Lebenspilger entgegen.

20) Ath. tom. I. p. 77.

Pax Christi, ſagt Auguſtinus, finem temporis non habet: et ipsa est omnis piae intentionis actionisque perfectio. Propter hanc sacramentis ejus imbuimur; propter hanc mirabilibus ejus sermonibus et operibus erudimur: propter hanc spiritus sancti pignus accepimus; propter hanc in eum credimus et speramus et amore ipsius quantum donat accendimur; propter hanc denique omnem tribulationem fortiter toleramus, ut in ea feliciter sine tribulatione regnemus [21]).

So ſteht der Friede als letztes Ziel der Menſchheit und der Kreaturwelt überhaupt da. Wenn gar kein Gegenſatz mehr in uns iſt, wenn alle Flecken und Mängel aus unſerm Weſen verſchwunden ſind, wenn das Reich Gottes ganz in Gott, mit Chriſtus geeinigt iſt, dann iſt aller Unfriede verſchwunden, der Friede nicht mehr ein bloß natürlicher, ſondern ein heiliger göttlicher Friede; — „und dieſes Friedens wird kein Ende ſeyn.“

So ſehen wir auch, was es zu bedeuten habe, wenn die Engel bei der Geburt des Weltheilandes, zwiſchen Himmel und Erde ſchwebend, das Jubellied ſingen: „Ehre ſey Gott in der Höhe und Friede den Menſchen auf Erden, die eines guten Willens ſind.“ Wenn alle Werke Gottes ſeine Ehre verkünden, ſo keines mehr, als die Menſchwerdung ſeines Sohnes, die uns dieſen ewigen Frieden vermittelte.

Iſt die Vollendung des Lebens und mit ihr die Vollendung des Friedens noch nicht erreicht, ſo bewegt ſich doch das Leben des Einzelnen wie der Geſammtheit demſelben immer näher zu. Der Tag wird kommen, wo die Geſchichte ihr Ziel erreicht. Einſtweilen mögen wir deſſen froh ſeyn, daß:

„Nun wieder von dem Herzen ein neuer Pulsſchlag kreiſt,
Der Leib der Welt geſundet; daß ſchwebt der heil'ge Geiſt
Hoch über ihn und ſendet des Glaubens Taube weiß,
Den Völkern all' zu bringen des Glaubens Friedensweis.“

---

21) Cf. Prosp. sent. 369.

Gesammtwirkung der ἀποκαταλλαγή.

Nach dem Vorausgehenden zeigt sich ein doppelter Grundzug in der Wirkung der ἀποκαταλλαγή. Wie der sittliche Unterschied in der Kreaturwelt, so ist auch die Wirkung Gottes — das Böse ab- und ausscheidend, das Gute entwickelnd und erhebend. Wie das reine Metall im Feuer von seinen Schlacken gereinigt in neuer, heller Form glänzt, so die Gläubigen, wenn alle Fasern des Bösen aus ihrem Wesen gelöst sind. Ihre Beziehung untereinander und zu Christus bildet eine heilige Gemeinschaft, die Kirche Christi, das Reich Gottes, während die Bösen nach ihrer Trennung auch noch des erborgten und erschlichenen Lichtes entbehren und in ewiger Finsterniß die göttliche Gerechtigkeit fühlen. Die Wirkung Gottes in Christo, welche die Menschen mit der übrigen gutgebliebenen Kreaturwelt in Christus sammelt, wird in der hl. Schrift mit dem Namen ἀνακεφαλαίωσις bezeichnet. Daß die gute Kreaturwelt ein eignes Reich, das Reich Gottes bilde, ist vielfach angedeutet. Immer wird die Stiftung desselben zum Werke des Weltheilandes gerechnet, Er selbst als der König desselben betrachtet.

Μετανοεῖτε, ruft der Täufer bei Matth. 3, 2 den Juden zu: ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Christus wiederholt diesen Ruf Matth. 4, 17 und ladet alle ein, zu ihm zu kommen, die mühselig und beladen sind, er wolle sie erquicken. Bei seinem festlichen Einzuge in Jerusalem verkünden und segnen Marc. 11, 10 die jubelnden Juden das nahende Reich des Messias: Gesegnet das Reich, das da kömmt, unsers Vaters David, Hosanna in der Höhe.

Doch ist die Idee dieses Gottesreiches eine andere, als die Mehrheit der Juden sie gemeinhin dachte. Matth. 8, 11 spricht diesen Gegensatz selbst aus, wenn er sagt, daß viele vom Aufgange und Niedergange kommen und mit Abraham, Isak und Jakob zu Tische sitzen werden im Reich der Himmel, während Kinder Abrahams ausgestoßen und in die äußerste Finsterniß geworfen werden. Nicht die Natur, nicht die Geburt geben Anwartschaft auf die Theilnahme am Himmelreiche. Es ist nur die Wiedergeburt des Seyns und Lebens in Gott durch Christus. Christus thront und herrscht nur

in Gerechtigkeit und haßt die Bosheit, wie der Pſalmiſt 44, 7 ſagt: „Dein Thron o Gott iſt für alle Ewigkeit; ein Zepter der Gerechtigkeit iſt deines Reiches Zepter. Du liebeſt Recht und haßeſt Bosheit, darum hat dich geſalbt Gott, dein Gott mit der Wonne Oel mehr als deine Genoſſen.“ Darum ſagt auch Johannes, daß das Wort Fleiſch geworden ſey, allen die Macht zu geben, Kinder Gottes zu werden, die nicht aus dem Willen des Fleiſches, nicht aus dem Willen des Mannes, ſondern aus Gott geboren werden.

Sein Reich iſt, wie Chriſtus dem Pilatus verſichert, nicht von dieſer Welt, ſondern ein himmliſches Reich. Es umfaßt zunächſt den Geiſt und erſt, indem dieſer die himmliſche Beziehung in die äußeren Lebenskreiſe hinausführt, tritt es in die äußere Erſcheinung. Aber auch in dieſer äußern Form hebt es die beſtehenden Verhältniſſe nicht auf, ſondern durchdringt und vergeiſtigt ſie. Was er der Sünde und dem Schatten des Todes entriſſen, das ſetzt der Vater nach Koloſſ. 1, 14 in das Reich des Sohnes ſeiner Liebe, denn er hat beſchloſſen in ihm und unter ihm Alles zu vereinigen, was im Himmel iſt und auf der Erde, Epheſ. 1, 10: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ [22]).

Das Wort ἀνακεφαλαιώσασθαι kann zwar in verſchiedener Bedeutung gefaßt werden. Es könnte auch der Sinn damit verbunden werden, daß Gott in Chriſto alle einzelnen Wirkungen zum Heile der Welt vereinigt habe. Doch hier, wo es dem τὰ πάντα gegenüber ſteht, wird es wohl keine andere Bedeutung haben, als die der Vereinigung der geſammten Schöpfung unter einem Haupte d. i. Chriſtus. Er iſt die κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλεσίας. Wie am Leibe viele Glieder ſind, jedes Glied ſeine beſtimmte Stellung hat, über allen aber das Haupt emporragt, und alle beherrſcht: ſo ſind auch die Glieder des Reiches Gottes jedes an ſeiner Stelle im organiſchen Verbande miteinander, über die der Gottmenſch als Haupt herrſcht.

---

22) Andeutungen des Gottesreiches finden ſich: Luc. 13, 28 f. 14, 15. 22, 30. Apoc. 1, 5. 6. Cfr. Matth. 20, 21. Luc. 3, 42. Act. 1, 6 Marc. 11, 10 f. ꝛc.

Haupt ist er aber ebensowohl seiner göttlichen als menschlichen Natur nach. Seiner göttlichen nach ist er als Schöpfer auch Eigenthümer aller Wesen. Seiner menschlichen gemäß steht er im Centrum der Kreaturwelt — und nicht bloß wie jeder Mensch in demselben steht; unter den Menschen ist selbst der wieder der Höchste, in welchem die Ebenbildlichkeit mit Gott am genauesten ausgedrückt ist. Wie sollte nicht der der Höchste unter ihnen seyn, an dem gar kein Fehl und Mackel, keine Sünde zu finden war. Hätte sich Gott mit einem Engel hypostatisch geeinigt, so wäre nur eine, die geistige Seite des Universums in Gott aufgenommen gewesen, die natürliche höchstens durch seine dynamische Beziehung näher bestimmt worden. Aber nicht mit einem Engel, nein, mit dem Menschen hat sich Gott verbunden, menschliche Natur angenommen und Alles seinen Füßen unterworfen. Wir haben die dieses Verhältniß beleuchtende Stelle des Hebräerbriefes schon früher angeführt. Wir wollen daher zur nähern Ausführung dieses Verhältnisses einen andern Zeugen, nämlich Rupert von Deuz auftreten lassen. „Ut inveniretur, sagt dieser, medium societatis vinculum, hic introductus est, qui ex eo creatorem et creaturam firmius annecteret, quia unus idemque Christus utrumque est: creator scil. atque creatura. Creator, quia Deus, creatura, quia homo. Et licet, Apostolus dicat, nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit; nec sic tamen angeli expertes sunt hujus dignationis, quia profecto, cum omnis creatura sit homo, habens esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum pecoribus, discernere cum angelis: cum inquam homo juxta aliquid omnis creatura sit, hominem autem Deus assumpserit, relinquitur et angelis gratulari, quod is, qui super ipsos creator erat, creatura quoque cum ipsis est. Amplius autem et hoc ad rem attinet, quod homo, cum secundum solum corpus quondam visibiliter mundi similitudinem gerat ex quatuor elementis compositus: unde a Graecis μικρόκοσμος appellatur, secundum solam animam angelicae substantiae est, videlicet rationalis atque immortalis hac sola ut angelus quoque a creatore distans substantiali differentia, quod creata est. Itaque

et ad angelicae creaturae exultationem attinet, quod Deus homo factus est [23]). Wie dieſe Beziehung auf die Engelweſen ſtatt habe, iſt eine Frage, deren Erörterung uns auf den nächſten Theil aufbehalten iſt. Hier handelt es ſich nur darum, die Allgemeinheit der ἀποκαταλλαγή in ihrer ſubjektiven Weiſe darzuthun. Dieſe folgt eben aus der Allgemeinheit, aus der Fülle, die in Chriſto vereiniget iſt.

Daß auch die Engel dem Gottesreiche angehören, ſpricht auch Reuß aus: Le royaume de Dieu, d'après Paul, ne comprendra pas seulement les hommes appellés à y entrer, mais encore les anges, les habitants jusque là privilégiés du ciel. Tous ensemble alors formeront une grande communauté d'êtres adorant Dieu et reconnaissant Christ pour leur chef à tous, ἀνακεφαλαιοῦνται. Les anges s'interessant dès à présent aux destinées de l'église (Ephes. 3, 10) et révérant le fils de Dieu comme leur maître et comme leur créateur, s'empresseront naturellement d'accueillir les élus comme les cohéretiers de leur félicité et de leur tendre une main fraternelle pour l'alliance de la paix [24]).

Es baut ſich alſo das Reich Gottes auf aus allen vorhandenen Geſchöpfen. Wie Noe von jeder Gattung des Lebendigen in ſeine Arche nahm, um die verwüſtete Erde wieder zu bevölkern, ſo reiht der Sohn Gottes Alles, was rettbar iſt oder ſich gut erhalten hat, in den Chor ſeines Reiches. Und dieſer Bau ruht auf dem Grunde ſeiner Perſon und Natur; er iſt der Eckſtein desſelben nach den Worten des Propheten Iſaias: „Ich will ſetzen einen Stein, einen köſtlichen Eckſtein, der wohl im Grunde gegründet iſt.“ Geiſt und Natur und Menſch, alle werden aufgenommen. Kein anderes Geſetz gilt in dieſem Reiche, als der göttliche Wille, und alles Recht iſt in Liebe verwandelt. Es erfüllt ſich, was der Heiland in ſeinem hohenprieſterlichen Gebete vor ſeinem Leiden erflehet hat, Joh. 17, 21: Ich bitte,... daß Alle Eins ſeyen, wie Du Vater in mir und ich

23) Cfr. Petavius de incarnat II. 7.

24) Reuß l. c. II. 247.

in Dir bin, daß auch sie in uns Eins seyen, auf daß die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast. Und ich habe die Herrlichkeit, die Du mir gegeben, ihnen gegeben, auf daß sie Eins seyen, wie auch wir Eins sind: ich in ihnen und Du in mir, auf daß sie vollkommen seyen in Einheit und die Welt erkenne, daß Du mich gesandt und sie lieb gehabt hast, wie Du mich geliebt. Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die seyen, welche Du mir gegeben hast, mit mir: auf daß sie meine Herrlichkeit sehen, die Du mir gegeben hast, denn Du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet ward u. s. w.

Das Reich Gottes könnte aber in der That nicht Reich Gottes seyn, wenn es der göttlichen Idee nicht entspräche. Es muß werden, wie es Gott gewollt, wie er ursprünglich geschaffen hat. Wir haben bei Betrachtung des positiven Theils der καταλλαγή wohl gesehen, wie diese Heiligung, Rechtfertigung und Versöhnung in der Kreatur wirke. Es müssen aber diese Momente noch unter einen Gesammtgesichtspunkt gebracht werden. Kein einzelnes Wesen steht aber isolirt für sich im Kreise der übrigen. Alle streben und wirken zusammen, sind auf einander angewiesen und von einander bedingt. Wie sie sich daher im Allgemeinen zum Gesammtorganism der Schöpfung verbinden, nur Glieder in demselben sind, so sind sie im Christenthume speziell eben zum Reiche Gottes zusammengeschlossen. Es muß also der Prozeß der Versöhnung im Einzelnen auch eine Wirkung im Gesammtleben äußern. Diese Wirkung zeigt sich nun in der vollkommenen Wiederherstellung der Dinge im Reiche Gottes — in der Apokatastasis. Was zunächst die Zusammensetzung dieses Wortes aus ἀπό — κατά und στάσις betrifft, so gelten bezüglich der beiden ersten Partikeln die nämlichen Grundgedanken, die wir an ihnen oben in der Zusammensetzung ἀποκαταλλάσσειν gefunden haben. Es ist also hier wohl eine Wiederherstellung der Dinge gemeint, aber keine unbedingte. Es muß das kreatürliche Universum eben eingehen in die göttlichen Gesetze, wenn es daran Theil haben soll. Das erhellt auch aus der einzigen Stelle, in der das Wort innerhalb des N. Test. vorkommt, nämlich Apost. 3, 21. Hier spricht Petrus von einer Wiederherstellung der Dinge. Aber vielleicht von einer, die unabhängig von dem kreatürlichen Willen ganz Gottes Werk ist?

Gewiß nicht. Petrus fordert zur Reue und zur Buße auf. Würde es nicht geradezu dem Zwecke seiner Rede widersprechen, wenn er sagen wollte: übrigens, ihr möget gut oder böse gewesen seyn, es kommt der Tag, wo Alles vergessen seyn wird, wo eine vollständige restitutio in integrum statt hat. Nein, er spricht mit fürchterlichem Ernste das Gegentheil aus. Sich berufend auf Moses Denut. 18, 15 will er den Anschluß an Christus nothwendig zeigen. Die Stelle lautet: „Einen Propheten wird der Herr, euer Gott euch erwecken aus euern Brüdern, wie mich, den sollt ihr hören in Allem, was er euch sagen wird. Es wird aber geschehen: jede Seele, welche diesen Propheten nicht anerkennen wird, die soll vertilgt werden aus dem Volke.“

Gewiß eine hinreichende Bekräftigung des Sinnes, der mit ἀποκατάστασις zu verbinden ist.

Mit dieser Stelle ist aber noch ein anderer Gedanke verknüpft, den wir hier gleich beifügen wollen. Jetzt, sagt Petrus, ist die Zeit der Buße und der Bekehrung, da der Heiland erschienen ist, den der Himmel aufnehmen muß bis zum Tage der Wiederherstellung. Es ist also ausgedrückt, daß man die vollständige Herstellung nicht von der Gegenwart verlangen dürfe. Diese ist die Zeit der Besserung. Das Reich Gottes soll sich ausbreiten, soll den Prozeß der Versöhnung im Leben durchführen, dann tritt am Ende der Zeiten mit dem Abschluße der Geschichte auch die Einheit der Welt mit dem göttlichen Willen, der göttlichen Idee — die Wiederherstellung ein. Doch darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß durch die That Jesu Christi das Princip derselben bereits in die Geschichte niedergelegt wurde. Es kommt, wie relative Wesen in der Geschichte überhaupt an Entwicklung gebunden sind, nur in allmäliger Weise zur Darstellung. So ist im Menschen das göttliche Ebenbild wieder erneuert und hergestellt. Darum mahnt Koloss. 3, 10 der Apostel, die dortigen Christen möchten anziehen den neuen Menschen, der da erneuert wird zur Erkenntniß nach dem Ebenbilde dessen der ihn erschaffen hat. Durch die Wirkung und das ewige Opfer Jesu Christi wird die menschliche Natur rein und lauter, es werden Erkenntniß und Wille geregelt, Abglanz der göttlichen Weisheit und des gött-

lichen Willens; es strahlt das Gefühl in heiliger Liebe zum Schöpfer, der hinwiederum das ganze Wesen des Menschen durchleuchtet und erwärmt. Freilich ist aber auch am Menschen die Herstellung noch keine vollkommene. Sein Leib ist dem Tode und der Verwesung unterworfen. Da der Anschluß an Christus ein freier seyn muß, so bleibt immer noch etwas vom alten Sauerteige am Menschen hängen. Der alte Adam ist nicht vollständig ausgezogen. So lange aber Flecken und Mackel an der Seele haften bleiben, bleibt auch der Tod, der der Sünde Sold ist. Geist und Natur aber hat Christus in sich aufgenommen, beide hat er versöhnt. Es muß also diese Versöhnung auch auf das Verhältniß des kreatürlichen Geistes zu seinem Leibe zurückwirken. Beide müssen in ihre gottgeordnete Stellung kommen. Diese aber ist das Zusammenseyn beider mit der Herrschaft des Geistes über den Leib. Es muß also auch dieser auferstehen.

Diese Lehre von der Apokatastasis ist wohl zu unterscheiden von mancher andern, die in der Geschichte der geistigen Entwicklung hervorgetreten ist. Im Christenthume haben die relativen Wesen, wenn sie auch durch göttliche Kraft in's Daseyn gerufen worden sind, in ihm erhalten werden, in Gott leben, weben und sind: doch eine relative Selbstständigkeit. Sie werden nicht mit dem göttlichen Seyn vermengt. Jede pantheistische Weltanschauung dagegen muß, weil ihr die Einzelwesen nur Erscheinungsformen sey es des Seyns oder Wirkens des allgemeinen Grundwesens sind, in der Apokatastase nur die Rückkehr in den allgemeinen Grund alles Seyns sehen. Man hat es als bestimmte Lehre fast aller alten Religionen ansehen wollen, daß sie die Welt wieder dahin zurückkehren lassen, von wo sie ausgegangen sind. Doch ist die Thatsache nicht allgemein richtig und überdieß ruht die Ansicht auf einer ganz verkehrten Geschichtsauffassung. Nie im Leben oder in der Geschichte wird ein Wesen wieder, was es je gewesen ist. Jeder Augenblick hat sein eigenes, keiner ist widerrufbar. Wie sollte nun im Allgemeinen geschehen, was im Einzelnen nie vorkommt.

In der christlichen Dogmengeschichte ist am bedeutendsten die Irrlehre bezüglich der Apokatastase bei dem großen Origenes hervor-

getreten. Er hatte zu viel von Platonism, beſonders dem alexandriniſchen Neuplatonism in ſein Syſtem aufgenommen. Dieſe ſpiritualiſtiſche Richtung ließ ihn die große Bedeutung ſowohl der freien Selbſtbeſtimmung, als der Materie und in Folge deſſen des menſchlichen Leibes verkennen. Die Natur ſchien ihm nur durch den Abfall der Geiſter von Gott nothwendig geworden, daher auch entbehrlich ſobald ſich der Geiſt wieder Gott zugewandt hatte. Er konnte in ſeinem chriſtlichen Sinne zwar die Idee der Auferſtehung nicht ganz abweiſen, aber er betonte das Wort des Apoſtels, daß ſtatt des irdiſchen ein vergeiſtigter Leib auferſtehen werde, in ſo einſeitiger Weiſe, daß die Kirche für nöthig fand, mehrere ſeiner darauf bezüglichen Sätze mit dem Anathem zu belegen[25]). Dieſe ſpiritualiſtiſche Auffaſſung der Apokataſtaſis iſt ſpäter weniger mehr hervorgehoben worden. Dagegen hat die andere, gleichfalls von Origenes mit theilweiſem Anſchluße an ältere Theorien vertretene Anſicht wieder mehr Anhänger gewonnen. Es ſchien ihm nämlich möglich, daß auch die Verdammten von Gott einſt wieder in Gnaden aufgenommen werden. Er hatte die Selbſtbeſtimmung der freien Weſen zu reſultatlos aufgefaßt, glaubte alſo es könne, was durch die Freiheit geſetzt ſey, auch wieder durch Freiheit aufgehoben werden. Allein dadurch würde die Geſchichte ſelbſt nichts als ein ewiges, leeres Spiel ohne Ziel und Bedeutung. Es iſt das, was wir oben über den Sinn und die Tragweite der ἀποκατάστασις bemerkt haben, zu viel in den Hintergrund getreten.

Wo Neuere die Apokataſtaſe vertreten, berufen ſie ſich allerdings nicht auf den origeneiſchen Grundgedanken. Es iſt vielmehr eine gewiße Weichherzigkeit und Verſchwommenheit der Grundanſichten, was ſie die ewige Verdammniß für ungerecht oder der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit widerſtreitend anſehen läßt. Wir werden noch ſpäter Gelegenheit haben, dieſe Anſicht etwas näher zu erörtern und zu zeigen, wie ſie auf unhaltbaren Prämiſſen ruhe.

Hier ſollte nur der chriſtliche Begriff der Apokataſtaſis den an-

25) Cfr. den 10. u. 11. Canon der V. Syn. contra Origenem: Denzinger l. c. p. 76.

derweitigen gegenübergestellt werden. Das Christenthum verlangt, daß dem Guten wie dem Bösen sein Recht werde. Eine Wiederherstellung wird eintreten, aber eine Wiederherstellung zum Guten, die Verklärung nur innerhalb des Reiches Gottes. Daher sagt der Apostel 1. Korinth. 15, 51: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, d. i. nicht alle Auferstandenen werden am Tage der Wiederherstellung sich eines reinen, verklärten Leibes zu erfreuen haben.

Der Kreis der verklärten, der wahrhaft wiederhergestellten Schöpfung wird nun wohl ein engerer seyn, als der der ursprünglichen Schöpfung. Aber er wird um so schöner und glänzender als dieser seyn. Er ist da die Frucht des in der Schöpfung ursprünglich niedergelegten Keimes. Die Schöpfung ist durch die Freiheit hindurch gegangen, sie hat die gestellte Probe bestanden. Sie steht dem Schöpfer in freier Liebe gegenüber, ein treues Nachbild seines Wesens. Relativ frei, wo Er absolut, heilig, wo Er der Allerhöchste, wirft sie in allen Beziehungen aus ihrem reinen Spiegel das Bild des Schöpfers zurück. Die Anschauung Gottes des Heiligsten und Schönsten ist zugleich der höchste geistige Genuß, den die Kreatur empfinden kann, die vollendete Seligkeit. In seiner irdischen Stellung vermag der Mensch die Großartigkeit dieses Genußes gar nicht zu ahnen, weßhalb der Apostel sagt: Kein Aug hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.

Eine etwas sinnliche Auffassung der Messiasidee ließ eine Mehrzahl von Juden ein eigenthümliches Bild von dem zukünftigen Reiche des Sohnes Davids entwerfen. Man dachte sich ihn als gewaltigen Herrscher, welcher die Herrschaft des Judenthums über die ganze Erde herstellen und den Fuß auf den Nacken seiner Feinde setzen werde. Ein Bild, wie es der 97. Psalm an das Königthum Salomons anschließend von der Zukunft entwirft: „Tragen mögen die Berge Frieden für das Volk und die Hügel Gerechtigkeit. Er wird richten die Armen des Volkes und helfen den Söhnen der Armen und niederbeugen den falschen Ankläger. Und er wird bleiben zugleich mit der Sonne und Angesichts des Mondes von Geschlecht zu Geschlecht.

Niedersteigen wird er wie Regen auf das Bließ und wie Güsse träufeln auf die Erde. Aufgehen wird in seinen Tagen Gerechtigkeit und des Friedens Fülle, bis nicht mehr ist der Mond. Und herrschen wird er von Meer zu Meer und vom Strome bis an des Erdkreises Grenzen. Vor ihm werden niederfallen die Aethiopier und seine Feinde den Boden küssen. Die Könige von Tarsis werden Geschenke reichen, die Könige der Araber und von Saba Gaben bringen, und verehren werden ihn alle Könige der Erde, alle Völker ihm dienen ꝛc.« In dieser Prophetie liegt freilich noch ein tieferer geistiger Sinn, der ganz wohl mit dem zusammenstimmt, was das Christenthum vom Sohne Gottes lehrt. Aber hier so wenig wie in den Schilderungen der Propheten fand sich das Judenthum veranlaßt, den geistigen Sinn besonders zu betonen. Die Führung seiner Geschichte selbst mochte ihm äußern Segen, Glanz und Reichthum nicht als die geringsten Gaben Gottes erscheinen lassen. Je mehr sodann der Druck der heidnischen Völker auf ihm lastete, um so mehr mußte die Sehnsucht nach politischer Befreiung sich an die Messiasidee anschließen. Daraus erklärt sich die historische Thatsache, wie sich in dem Zeitalter Christi und nach demselben alle politischen Versuche des Judenthums an die Pseudomessiase anschlossen, wie das Volk nach der Speisung mit wenigen Broden Christum zum Könige machen wollte, wie das Volk, das kurze Zeit darauf das: Kreuzige, Kreuzige über ihn ausrief, im größten Jubel in Christus den neuen König, den Wiederhersteller des Reiches Davids erblicken mochte. Selbst bei den Aposteln und Jüngern Jesu finden sich noch Anklänge dieser Anschauungsweise. So streiten sich die Apostel, wer von ihnen wohl der Erste im Reiche Gottes seyn werde. Die Mutter der Donnerssöhne stellte an Christus die naive Bitte, er möchte einen ihrer Söhne zur Rechten, den andern zur Linken seines Thrones Platz nehmen lassen.

Sein Wesen berechtigt gleichsam den Menschen in etwas, auch die sinnliche Seite des Lebens zur Geltung kommen zu lassen. Dieses Gefühl kann nicht unterdrückt werden, und je mehr es in der Gegenwart unterdrückt wird, um so reizender wird es sich die Zukunft ausmalen. Der Kampf mit fast allen Gewalten des Lebens, die Unter-

drückung und Verfolgungen von Seite der Juden, die Verachtung von Seite des Heidenthums, endlich die grausame Tyrannei der römischen Staatsgewalt hatten dem jungen Christenthume wenig Reiz an der Gegenwart gelassen. Um so mehr sehnten sie sich nach dem Herrn und Heilande, um so mehr hofften sie, die kleine Weile bis zu seiner Wiederkehr, von der er vor seinem Abschiede aus dem Leben gesprochen hatte, werde bald abgelaufen seyn. Diese Gefühle waren die Grundlage der chiliastischen Lehren, welche sich am Ende des ersten und im zweiten Jahrhunderte innerhalb des Christenthums verbreiteten. Wahrscheinlich vom Bischofe Papias von Hierapolis besonders aufgenommen und verbreitet, fanden sie an den Montanisten eifrige Vertheidiger, aber selbst bei Katholischen Gönner und hatten sogar bei Justin dem Martyrer und Irenäus Eingang gefunden. Freilich erhoben sich auch starke Gegner gegen dieselben. So der bekannte Presbyter Cajus, Origenes und der Bischof Dionysius von Alexandrien[26]). Diese, noch mehr aber die Erfahrung, daß die angesetzten Perioden ohne besondere Erscheinung vorübergingen, die chiliastischen Ideen sich nicht verwirklichen wollten, führten allmählig das Verschwinden derselben besonders seit dem Concil von Nicäa herbei.

Es würde sich nach dieser Ansicht am Ende der Zeiten ein furchtbarer Kampf entspinnen, der Antichrist erscheinen, sich im Tempel zu Jerusalem anbeten lassen, aber nach vierthalb Jahren in die Tiefe gestürzt werden. Die während der Herrschaft desselben treugebliebenen Christen würden mit den auferweckten Martyrern und Gerechten unter Christus ein neues tausendjähriges Reich bilden, das von dem wiedererbauten Jerusalem aus über alle Völker der Erde herrschen sollte, an allen irdischen Gütern Ueberfluß hätte und eine Vorbereitungsstufe wäre für die rein geistigen Freuden des Himmels. Erst am Ende der 1000 Jahre würde die Hölle sich noch einmal erheben, Gut und Bös zum letzten Male im Kampfe mit einander kommen. Aber nur auf kurze Zeit. Denn dann tritt der allgemeine Gerichtstag ein, der beide auf immerdar scheidet und Allen vergilt nach ihren Werken in Lohn und Strafe.

---

26) Döllinger: Kirchengeschichte I. 39. Stern: Comment. z. Apok. c. 20.

Man sieht, wie diese Ansicht ein Mittelglied bildet zwischen der gegenwärtigen Entwicklung und dem jenseitigen Leben. Der Prozeß einerseits der λύτρωσις, andererseits der Versöhnung ist in seinem letzten Stadium angekommen.

Es braucht gar nicht gesagt zu werden, daß ein solches Verhältniß sich wohl denken lasse. Geht die Geschichte ihren Gang und entwickelt sich in ihr das Prinzip der Versöhnung, so muß nothwendig eine Zeit kommen, wo dieser Prozeß zum Abschluße kommt. Bedenken wir, daß erst am allgemeinen Gerichtstage eine vollständige Ausgleichung aller Verhältnisse herbeigeführt werde, daß erst dann auch die Erde sammt der versöhnten Menschheit wieder ganz in das Reich Gottes aufgenommen ist, so kann eine Periode, wo diese Vollständigkeit der Versöhnung noch nicht eingetreten, das Böse aber durch den geschichtlichen Verlauf so ziemlich überwunden ist, nicht besonders beanstandet werden. Nur dürfen sich nicht zu sinnliche Ansichten damit verbinden. Auch das kann nicht als Unmöglichkeit betrachtet werden, daß der Sohn Gottes, der in irdischer Erscheinung auf Erden gewandelt und mit seiner menschlichen Natur in den Himmel eingegangen ist, sich wieder niederlasse in den Kreis seiner Heiligen und unter ihnen wandle, wie Gott einst den Augen Adams sichtbar im Paradiese gewandelt und mit den Stammältern verkehrt hat. Es wäre wieder eine Art Paradieses-Zustand, wieder durch die Versöhnung erworben, wie er durch die Sünde verloren gegangen war. Und wie dann Adam ohne die Sünde sammt seinen Nachkommen ohne Tod aus dem Paradiese in den Himmel eingegangen wäre, so die Heiligen ohne Tod aus diesem Reiche, wie Joh. Apok. 20, 6 sagt: „Selig und heilig, wer Theil hat an der ersten Auferstehung; über diese hat der zweite Tod keine Macht, sondern sie werden seyn Priester Gottes und Christi und mit ihm herrschen tausend Jahr".

Die Erwartungen der Christen in den ersten Jahrhunderten haben sich nicht verwirklicht. Doch kann diese Thatsache kein Präjudiz bilden für das, was später geschehen wird. Wir müssen daher dahingestellt seyn lassen, was die Zukunft bringen werde, und wagen wie Hieronymus nicht, über eine Ansicht abzusprechen, die theils biblisch gegründet scheint, theils von so vielen heiligen und gerechten Männern vertheidigt wurde.

„Ich sah die Todten“, sagt Johannes in der Apokalypse 20, 12: „die kleinen und die großen, stehend vor dem Throne; und die Bücher wurden aufgeschlagen; und ein anderes Buch ward aufgethan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Todten wurden gerichtet dem gemäß, was in den Büchern geschrieben stand, nach ihren Werken. Und das Meer gab die Todten, die in ihm waren; und der Tod und das Todtenreich gaben die Todten, die in ihnen waren: und sie wurden ein jeder gerichtet nach ihren Werken. Und das Todtenreich und der Tod wurden geworfen in den Feuerpfuhl, das ist der zweite Tod. Und wer nicht gefunden ward, im Buch des Lebens aufgeschrieben, der ward geworfen in den Feuerpfuhl ꝛc.“

So steht denn das Gericht als letztes Ziel der zeitlichen Thätigkeit Gottes da. Daß auch dieses noch als ein Glied der ἀποκαταλλαγή zu betrachten sey, erhellt aus dem Zusammenhange, in dem es mit der λύτρωσις steht. Diese ist von Christus in seiner Erdenthat gegründet. Er sagt selbst: nunc est judicium mundi, nunc ejicietur diabolus foras. Dessen ungeachtet bezeichnet er den Gerichtstag erst als den Tag τῆς ἀπολυτρώσεως. Beide Momente laßen sich leicht verbinden. Den Anhaltspunkt hat Christus in seiner Parabel von Waizen und Unkraut schon gegeben. Letzteres hat der Teufel unter den guten Samen gesäet. Der Herr des Ackers verbot seinen Knechten das augenblickliche Ausjäten desselben, damit sie nicht mit dem Unkraute auch den Waizen ausreißen. Am Tage der Ernte aber wird er seinen Schnittern befehlen, beide zu trennen: den Waizen in seine Scheune zu sammeln, das Unkraut aber in den Ofen zu werfen. Bis dieses im Ganzen geschehen wird, geht einstweilen das Einzelgericht vor sich. Wer glaubt an den Sohn Gottes, wird nicht gerichtet. Denn dem Sohne hat der Vater alles Gericht übergeben, und dieser verdammt nicht, was mit gläubigem Vertrauen zu ihm aufblickt. Wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht an den Eingebornen des Vaters glaubt. So geht das Gericht im Einzelleben und in der Geschichte vor sich: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Der Urtheilsspruch im Ganzen aber wird statthaben, wenn der Sohn des Menschen auf den Wolken herkommt, die Todten auferstehen aus ihren Gräbern. Dieses ist der Tag des Zornes und der Gnade, der Verklärung und der Verdammung.

Rückblick.

Es bleibt uns nach der Darlegung der einzelnen Wirkungen der ἀποκαταλλαγή nur noch übrig, sie im Ganzen zusammenzufaßen und zu sehen, wie sich so die bisherige Erörterung zur Kirchenlehre und zum kirchlichen Sprachgebrauche verhalte.

Der Katechismus Romanus stellt das Werk Jesu Christi in folgender Weise dar: Primum, sagt er, Domini passio peccati liberatio fuit, nam ut est apud sanctum Johannem Apoc. 1, 5: „Dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo"; et Apost. Coloss. 2, 13. 14; inquit: Convivificavit nos donans nobis omnia delicta, delens, quod adversum nos erat, chirographum decreti, quod erat contrarium nobis et ipsum tulit de medio affigens illud cruci. Deinde a daemonis tyrranide nos eripuit, ipse enim Dominus Joh. 12, 31. 32, inquit: Nunc est judicium mundi, nunc princeps hujus mundi ejicietur foras, et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum. Poenam praeterea peccatis nostris debitam persolvit. Tum vero, quia nullum gratius et acceptius Deo sacrificium offeri potuit, Patri nos reconciliavit, eumque nobis placatum et propitium reddidit. Postremo quoniam peccata sustulit, coelorum etiam aditum, communi humani generis peccato interclusum nobis patefecit. Atque id Apostolus ad Hebr. 10, 19 significavit illis verbis: Habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi. Neque vero in veteri lege hujus mysterii figura et imago quaedam defuit: nam illi, quibus interdictum erat, ne in patriam ante summi Sacerdotis mortem reverterentur Num. 35, 25, hoc significabant, nemini quamvis juste et pie vixisset aditum in coelestem patriam patere antequam summus ille atque aeternus sacerdos Jesus Christus mortem obiret: qua quidem obita statim coeli fores patuerunt illis, qui sacramentis expiati fideque, spe et charitate praediti passionis ejus participes fiunt.

Weil wir das Werk Christi in unserer Darstellung gesondert von der Art und Weise betrachten wollten, wie es ausgeführt worden,

konnten wir auch noch nicht auf eine nähere Erörterung des Leidens und des Opfertodes Jesu Christi eingehen. Im Uebrigen aber wird man sehen, daß alle angegebenen Momente von uns behandelt worden sind.

Einem Mißverständnisse könnte vielleicht der Ausdruck unterliegen, daß Christus durch sein sacrificium — patrem nobis placatum et propitium reddidisse. Wir haben behauptet und durchzuführen gesucht, daß in Gott keine Veränderung stattfinde, daß diese nur im Menschen statt habe und daß daher auch die hl. Schrift von einer Versöhnung Gottes nur im aktiven Sinne spreche. Statt dessen scheint gerade Gott hier Objekt zu seyn, die Lehre des Katechismus also im Widerspruche mit unserer Darstellung zu stehen. Doch läßt sich die Schwierigkeit leicht lösen.

Mit der sündhaften Kreatur ist natürlich Gott nicht versöhnt. Er steht zur Sünde in positivem Gegensatze: nichts Unreines kann bestehen vor seinen Augen. Nun aber ist die Sünde eine Bestimmung unseres Wesens, also mit uns verbunden, so trifft der göttliche Unwille unsere Person. Doch unterscheidet auch hier Augustin noch, daß Gott die Sünde an uns hasse, aber sein Geschöpf fortwährend liebe. Bleibt also die Sünde, so bleibt auch der Unwille Gottes über uns; hört sie auf, so ist damit auch das göttliche Mißfallen aufgehoben. Unsere Befreiung von der Sünde, unsere Rückkehr macht uns also den Vater wohl geneigt und gnädig — placatum et propitium nobis reddit: es bleibt aber doch die καταλλαγή göttliche Wirksamkeit zu unserer Rettung, nicht aber ist etwa ein beleidigter, erzürnter Gott zur Milde zu stimmen. Das Letztere würde die Veränderlichkeit aus uns heraus in das Wesen Gottes hineintragen.

Das Concil von Trient bezeichnet das Werk Christi als justificatio — Rechtfertigung im weitesten Sinne. So Sess. 6, 7. Meritoria causa justificationis est dilectissimus Dei unigenitus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, per nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit.

Die That Christi ist die causa principalis zur Rechtfertigung, die in Verbindung mit der kreatürlichen Freiheit eben diese bewirkt.

Geht nämlich der kreatürliche Wille in den göttlichen ein, schließt er sich der objektiven That Christi an, „so theilt sich der göttliche Geist heiligend und sündenvergebend zugleich in seiner Fülle mit und gießt die Liebe Gottes in das Herz des Menschen aus, so daß dieser von der Sünde in ihrer tiefsten Wurzel befreit und innerlich erneuert wird, ein neues, gottgefälliges Leben lebt, d. h. vor Gott wirklich gerecht ist, wahrhaft gute Werke als Früchte des erneuerten Geistes, der geheiligten Gesinnung wirkt, von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit fortschreitet und in Folge seiner jetzigen durch die Verdienste Christi und dessen Geist erworbenen religiös-sittlichen Beschaffenheit der himmlischen Seligkeit theilhaftig wird.“

Das Concilium selbst unterscheidet zwischen der negativen und positiven Seite in der justificatio. Es sagt c. 7: sie sey — non sola peccatorum remissio, sed et renovatio et sanctificatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, uude homo ex injusto sit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae.

Was hier als justificatio mehr im subjektiven Sinne genommen bezeichnet ist, wird auch objektiver betrachtet als satisfactio angesehen. Der Grundgedanke dieser Bezeichnung ist der der Wiederherstellung.

Erinnern wir uns, daß das Universum von Gott gut geschaffen, voll innerer Harmonie, ein Nachbild des göttlichen Wesens war; daß aber den freien Wesen die Bestimmung ihrer Stellung und damit der Harmonie des Ganzen überlassen war. Die Freiheit sollte die höchste Blüthe des kreatürlichen Seyns bilden, die höchste Eigenschaft Gottes in relativer Weise auch der Kreatur zu Theil werden. Damit sollte nur die Möglichkeit gegeben seyn zwischen Gott und der Kreatur ein freies Liebesverhältniß herzustellen. Freilich war mit der Freiheit der Kreatur auch die Möglichkeit gegeben, sich gegen Gott zu entscheiden. Doch sollte dieses nicht seyn. Da die Kreatur, weil von Gott geschaffen, nicht sich selbst, sondern Gott gehört: so durfte sie weder sich selbst noch die göttliche Weltordnung verletzen. Jede Sünde contrahirte dem freien Willen eine unzahlbare Schuld.

Nun hat aber jede Veränderung, also auch die sündhafte eines Wesens auch eine Veränderung seiner Beziehung zu den übrigen zur Folge. Es wird die moralische und die natürliche Weltordnung gestört. Würde es auch wieder in seine ursprüngliche Ordnung zurücktreten und würde auf diese Weise auch die Beziehung desselben wieder eine gemäße seyn, so könnte es doch die Resultate der frühern Wirkung nicht mehr aufheben. Aber es kann nicht einmal aus sich in die frühere Ordnung zurücktreten, weil keine That, was eine frühere in der Natur gesetzt hat, wieder verwischen kann.

So hatte der Mensch in seiner Sünde das Verhältniß zu Gott aufgehoben, die moralische Weltordnung zerstört, war mit den gut gebliebenen Geistern in Zwiespalt, hatte den Fluch über die Natur gebracht. Die Sünde Adams pflanzte sich in allen seinen Nachkommen fort; alle wurden dadurch in das Verderben hineingezogen, alle kosteten den Becher des Unheiles, den seine Sünde der Welt gereicht hatte.

Um sich zu reinigen, hätte er Alles wieder in seine ursprüngliche Ordnung zurückbringen müssen: sich selbst sowohl, als was von seiner Sünde berührt war. Ja er hätte, wenn er das vermocht hätte, sogar noch die Unterbrechung vergüten müssen, die die Seligkeit seiner Mitgeschöpfe während der Dauer seines Verderbens erlitten hatte.

Das lag aber gar nicht in der Macht des Menschen. Er konnte nicht mehr ungeschehen machen, was geschehen war, und mußte sich daher vertrauenvoll an Gott wenden und von diesem erwarten, was er in seiner Barmherzigkeit zur Aufhebung seiner Schuld thun wollte.

Da trat nun der Sohn Gottes für ihn ein, stellte alles wieder her, erließ ihm die Schuld, und nahm ihn abermals in Gnaden auf. Da er vollbrachte, was die Gerechtigkeit forderte: so war sein Werk eine satisfactio, und da er sie statt des Menschen vollbrachte eine satisfactio vicaria. Sie setzt als solche natürlich von Seite dieses den Wunsch der eigenen Leistung voraus. Würde sie gegen den Willen desselben geschehen, so wäre eben dadurch seine Freiheit verletzt und ein Widerspruch zwischen Schöpfung und Versöhnung. Auch

darf der Wunsch kein todter seyn: die Kreatur muß leisten, was sie ihrem natürlichen Vermögen nach leisten kann. Keinen Falls aber darf sie der Sünde huldigen. Denn diese wäre ja wieder direkter Gegensatz gegen den göttlichen Willen und würde die objektive Erlösungsthat Christi geradezu unwirksam machen. Gott ist heilig, heilig soll auch die freie Kreatur werden, damit sie ein treues Nachbild des göttlichen Wesens sey und dieses in ihr verherrlicht werde.

Jede Nichtbefolgung dieses Gebotes ist eine Verletzung Gottes, weil eben dadurch sein Schöpferwille negirt und sein Bild verunstaltet wird.

Objektiver Theil.

Die Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf das Universum.

Der Satz, daß Alles, was auf Erden und im Himmel, durch Christus versöhnt worden sey, ist von ungeheuerer Tragweite. Er zwingt uns, die Beziehung des Todes Jesu auch in Regionen zu verfolgen, die unsern Augen ferner gerückt, unserer unmittelbaren Anschauung entzogen sind. Auf der Erde können wir den Gang des Christenthums verfolgen; wir sehen seine Segnungen, seine großartigen Resultate, wir können aus den Wirkungen wieder auf die Ursache zurückschließen. Seine ganze Entwicklung ist eine gottmenschliche: es stellt sich das schönste Verhältniß zwischen ihr und dem Gottmenschen dar. Anders ist es mit der Engelwelt, mit dem, — was im Himmel ist. Wir haben zur Kenntniß derselben nur die Andeutungen der hl. Schriften und der Kirchenlehre. Von ihr gibt es keine Geschichte, wie von der Menschheit. Sollen wir eine Beziehung des Werkes Christi auf sie darstellen, so müssen wir uns auf Schlüsse aus der kirchlichen Lehre über sie beschränken. Es wird dann darauf ankommen, wie diese zum Ganzen der christlichen Weltanschauung passen, ob die dadurch erzielten Wahrheiten wirklich Glieder und nothwendige Glieder derselben sind. Nur so können die Hypothesen zu ordentlichen Lehrsätzen werden.

darf der Wunsch kein todter seyn: die Kreatur muß leisten, was i
ihrem natürlichen Vermögen nach leisten kann. Keinen Falls al
darf sie der Sünde huldigen. Denn diese wäre ja wieder direc
Gegensatz gegen den göttlichen Willen und würde die objektive
lösungsthat Christi geradezu unwirksam machen. Gott ist h
heilig soll auch die freie Kreatur werden, damit sie ein treues
bild des göttlichen Wesens sey und dieses in ihr verherrlicht

Jede Nichtbefolgung dieses Gebotes ist eine Verletzung
weil eben dadurch sein Schöpferwille negirt und sein Bild
staltet wird.

den sie
auf

en
Es
und
irkt.
das
menschen
die dem
ßbrauch
nothwen-
die größte,
an. Zeuge
hauerlichsten
n. Alle diese
ß der freien
n beide nicht
wicklungsphasen

er überirdischen
nicht verunstalteten
hauungsweise auch
nos nicht verändert
t in einem helleren,
eite nach so groß ist,
ur für den Geist, als

astasis gesehen, wie sich
nen Spiritualism zu be-
ndigen Durchführung des
eß. Die Lehre war nicht
uf ältere Systeme gebaut.
Wahrheit der großen Be-
t, die objektiv gegeben und

Die Schwierigkeit der Aufgabe sieht aus den exegetischen Versuchen unserer Stelle deutlich hervor. Schon bei älteren Exegeten findet man ein Schwanken, ob man die Großartigkeit des Gedankens wirklich aufnehmen oder eine Restriktion eintreten lassen solle. In der neuern rationalistischen Exegese ist nun diese fast einzig zur Geltung gekommen, bis ihr eine andere Richtung wiederum das Recht streitig machte.

Begünstigt wurde die restringirende Richtung durch den Riß, der in der neuern Zeit in die Weltanschauung überhaupt gekommen. Es handelt sich hier um den ganzen Organismus der Schöpfung, — also auch um die beiden Glieder derselben: Geist und Natur. Durch den Sturz des ptolomäischen Systemes war die letztere übermächtig hervorgetreten. Hatte vordem die Erde gleichsam als Mittelpunkt gegolten, so setzte sie das copernicanische System in die Reiche untergeordneter Weltkörper. So ward sie zum verschwindenden Punkte im scheinbar unendlichen Kosmos.

Das hatte seine Rückwirkung auch auf die Ansicht von der Stellung der Menschheit. Wie ihr Wohnort, so wurde auch sie in ihrer Bedeutung zurückgesetzt. Mochte dieses die allgemeinen Gesichtspunkte anfangs nicht besonders alteriren, so hat die Zeit die Consequenzen davon doch reichlich zu Tage gefördert. Ueberwältigt von der großartigen Ausdehnung der Natur, von ihrem Zusammenhange mochte man sie nicht mehr als bloße Basis des Geistes fassen. Vielmehr wurde dieser als Complement jener angesehen und so löste sich die Weltanschauung in mehr oder weniger durchgeführten, daher auch mehr oder weniger consequenten Pantheism auf. Auf diesem Standpunkte konnte auch die geschichtliche Thatsache der Versöhnung durch Christus nicht mehr zu ihrem Rechte kommen. Man konnte sie nicht mehr als allgemein bestimmend für das ganze Universum ansehen, sondern nur als eine Thatsache in der ganzen Summe der geschichtlichen Thatsachen, als ein Glied in der Kette derselben. Die Entwicklung der Welt, ihre Geschichte im allgemeinsten Sinne als dialektischer Prozeß angesehen, der sich in Gegensätze zerlege und durch diese Gegensätze wieder zur Vermittlung fortschreite: ließ weder Freiheit, noch Sünde, noch Versöhnung im christlichen Sinne zu. Gott — die absolute Idee ist nur die Immanenz des Universums und sucht

in allen relativen Erscheinungen einen adäquaten Ausdruck, den sie wohl in Christus gefunden, der aber keinen wesentlichen Einfluß auf die in den übrigen Subjekten auszuüben vermag.

Das Christenthum hat in seiner heiligen Geschichte Thatsachen zum Beweise der über die Sinnlichkeit erhabenen Geisterwelt. Es anerkennt die göttliche Idee — als Einheit der göttlichen Kraft und Erkenntniß, die entwickelnd und vollendend in der Geschichte wirkt. Es weiß aber auch, daß diese Idee ein Subjekt voraussetzt, das deshalb über der Welt, dem geschaffenen Universum steht. Die menschliche Freiheit ist eine, wenn auch schwer demonstrirbare, doch nie dem Bewußtseyn zu entreißende Thatsache. Die durch ihren Mißbrauch gesetzte Sünde — weit entfernt nur ein in der Geschichte nothwendiger Prozeß zu seyn — kündet sich dem Bewußtseyn als die größte, mögliche Schuld, also Beleidigung Gottes in allen Herzen an. Zeuge ist die Geschichte, die uns neben der Sünde auch die schauerlichsten Versuche zeigt, die beleidigte Gottheit wieder zu versöhnen. Alle diese Verhältnisse umfaßt die Religion als Wechselverhältniß der freien Kreatur zu Gott. Wie könnte diese statthaben, wenn beide nicht wären, wenn sie nur Eines in verschiedenen Entwicklungsphasen seyn sollten?

Indem die kirchliche Lehre die Thatsache einer überirdischen Geisterwelt mit allen übrigen, durch Rationalismus nicht verunstalteten Religionssystemen aufrecht erhielt, konnte ihre Anschauungsweise auch durch die größere, umfaßendere Kenntniß des Kosmos nicht verändert werden. Sie zeigte ihr nur die göttliche Allmacht in einem helleren, kräftigeren Lichte. Wenn die Welt ihrer Naturseite nach so groß ist, wie groß ist dann die ganze, da die letztere nur für den Geist, als nothwendige Basis geschaffen ist!

Wir haben in der Lehre von der Apokatastasis gesehen, wie sich die Kirche gezwungen sah, einen übertriebenen Spiritualism zu bekämpfen, der die Naturseite mit der vollständigen Durchführung des Werkes Christi so ziemlich verschwinden ließ. Die Lehre war nicht bloß die des Origenes. Er hatte sie auf ältere Systeme gebaut. Auch sie hatten ihre Berechtigung — die Wahrheit der großen Bedeutung und Erhabenheit der Geisterwelt, die objektiv gegeben und

bezeugt, dem subjektiven Bewußtseyn sich nur zu einseitig aufdrängte. Die Gegenwart hat die Kirche dagegen gedrängt, geradezu diese Thatsache nicht verwischen zu lassen.

Sie steht in der Wahrheit und übersieht im Strahle der Offenbarung beide Seiten der Schöpfung. Sie allein hat alle Glieder, alle geschichtlichen Thatsachen in ihre Anschauung aufgenommen. Die anderen Systeme zerfallen durch die alle Theorien und Systeme beleuchtende Wirklichkeit: sie wird durch dieselbe bestätigt. Vielleicht ist die Zeit nicht mehr ferne, wo den allen Geist läugnenden Pantheism wieder die entgegengesetzte Richtung vom Throne des Zeitbewußtseyns stößt. Die Kirche nur bleibt stehen als Fels der Wahrheit, umstrahlt vom ewigen Lichte.

Wir brauchen uns nicht auf die Versuche einzulassen, die gemacht worden sind, der Erde eine centrale Stellung im Kosmos anzuweisen. Die Untersuchung ob sie weder aus einer zu weichen noch zu harten Masse bestehend allein organische Wesen zulasse, ob unser Sonnensystem ein ähnliches Verhältniß einnehme, mag andern Gebieten überlassen bleiben. Ebenso wenig können wir die müßige Frage behandeln, ob auch die übrigen Himmelskörper bewohnt und von wem sie bewohnt seyen.

Wir halten nur die kirchliche Lehre fest, daß außer der sichtbaren noch eine unsichtbare bestehe, daß die Menschheit ein Glied in der großartigen Welt des Geistes bilde und daß er vermöge seiner beiden Naturen: Geist und Leib zugleich das Mittelglied zwischen den beiden großen Reichen des Geistes und der Natur sey.

Wir haben auf den gegenseitigen, organischen Zusammenhang aller Glieder der Schöpfung schon öfter hingewiesen. Jedes Glied ist für sich und für Alle: von Allen bedingt, Aller Einfluß unterworfen und wieder auf Alle zurückwirkend. Dieses Gesetz herrscht wie im Reiche der Natur, so in dem des Geistes, und wie in beiden so in der ganzen Schöpfung.

Dieses Verhältniß erleichtert uns nun aber auch den Blick in die Beziehung des Werkes Christi auf das ganze Universum. Dieses Werk ist allgemein wie die Schöpfung, als Wirkung Gottes auf die Kreatur, als Durchführung seines Weltplanes, seines Schöpferwillens.

Es ist göttlich-kreatürlich, indem sich der göttlichen die Wirksamkeit der menschlichen und zwar der geistigen — wie sinnlichen Natur anschließt. Es muß also auch die Gesammtheit der Schöpfung berühren, alle Glieder des Universums umfassen. So wird sich der Satz des Apostels beleuchten lassen, daß durch Christus Alles versöhnt worden sey, was im Himmel und auf Erden ist.

Nähere Bestimmung der Versöhnungsobjekte.

Folgt man einfach dem Gedankengange des Apostels, so ist wohl fast kein Zweifel möglich, was unter den Worten τὰ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu verstehen sey. Daß V. 16 zu 20 eine Parallele bilde, kann nicht beanstandet werden. In jenem aber läßt der ganze Zusammenhang keine andere, als eine sehr umfaßende Erklärung zu. Dann setzt der Apostel selbst bei, was er unter den τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς verstanden wissen will, nämlich: εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι, was wohl nur von hierarchischen Stufen der Engelwelt verstanden werden kann.

Weil jedoch unter den exegetischen Versuchen über unsere Stelle auch solche sind, welche diesen Zusammenhang und diese Bedeutung läugnen und ihr geradezu einen andern Sinn unterschieben wollen, so finden wir uns genöthigt, hier auf eine genaue Untersuchung, sogar der Wortbedeutung einzugehen. Und zwar beginnen wir, da der Apostel in V. 20 die Stellung des in 16 gegebenen Gegensatzes selbst geändert hat, mit der Untersuchung über die Bedeutung des Wortes γῆ.

Diese ist deshalb ohne besondere Schwierigkeit und daher auch Wichtigkeit, weil das griechische dem deutschen Worte vollständig entspricht. Es bezeichnet nämlich wie dieses zunächst die Erde als Weltkörper, dann den Stoff desselben, die fruchtbare Erde (humus); in schon mehr restringirter Bedeutung das Land im Gegensatze zum Meere, ein bestimmtes Gebiet, Vaterland, und metonymisch genommen, die Bewohner einer Gegend. In letzterer Weise gebraucht es z. B. der Heiland, wo er von den Bewohnern Sodomas und Gomorrhas sagt, es werde ihnen am Tage des Gerichtes besser ergehen, als den

ſich nicht bekehren wollenden Juden: ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόῤῥων etc. In ähnlicher Weiſe im Gebete des Herrn: γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς — alſo auf der Erde ſtatt bei den Bewohnern derſelben.

Mehr im Sinne des Vaterlandes wird es gebraucht Luc. 4, 25: ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν; im Sinne des bewohnten und bewohnbaren Landes Act. 1, 8, wo Chriſtus ſeinen Apoſteln verkündet, ſie würden ihm Zeugen ſeyn bis an die äußerſten Grenzen der Erde — ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

Als Weltkörper im Gegenſatze zum Himmel d. i. den übrigen Geſtirnen iſt es z. B. genommen Math. 5, 18: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ etc. Math. 5, 34, wo Chriſtus auch vor dem Schwure bei der Erde warnt, denn ſie ſey Gottes Fußſchemel: ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν τοῦ θεοῦ.

Die Präpoſition ἐπὶ in Verbindung mit γῆ bezeichnet den Aufenthalt auf Erden, ſo Römer 9, 28; Epheſ. 6, 3; Hebr. 11, 13 und Jakob. 5, 5.

Im Koloſſerbriefe kommt τὰ ἐπὶ τῆς γῆς mit beſonderer Bedeutung vor. Der Apoſtel verbietet nämlich hier die ſündhafte Richtung auf das Irdiſche und fordert auf, das Auge ſtatt auf dieſes auf das Himmliſche zu richten, 3. 2, 5: τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Im erſtern Falle ſind damit die irdiſchen Güter, innere und äußere gemeint; im zweiten die Neigung der Natur zu denſelben.

Daß der Apoſtel in V. 1, 20 einen andern Gedanken damit verbunden habe, erhellt aus dem Zuſammenhange. Es könnte demſelben wohl der Sinn unterſchoben werden, Chriſtus, in dem alle Fülle wohnte, habe in ſeiner Inkarnation auch die Natur geheiligt, in der Weihe des irdiſchen Genuſſes eine Verſöhnung des irdiſchen Sinnes mit dem himmliſchen zu Stande gebracht. Selbſt mit der pauliniſchen Polemik ließe ſich dieſes verbinden. Die Asceſe des Judenthums könnte durch die chriſtliche Freiheit auch in dieſer Hinſicht aufgehoben gedacht werden. Doch wie ließen ſich damit die vorhin genannten Stellen vereinigen, wo Paulus geradezu auffordert, die irdiſche Geſinnung zu verlaſſen? Ferner ſind die irdiſchen Güter

nicht um ihrer selbst willen da. Sie sind ihrer Natur nach indifferent. Ihr Genuß wird nur durch die sittliche Willensrichtung gut oder sündhaft. Diese setzt aber wieder ein Subjekt voraus. Und nur in diesem kann die ἀποκαταλλαγή vor sich gehen. Dann untersagt aber auch die Parallele 1, 16 diese Auffassung. Hier gebraucht es der Apostel im weitesten Sinn; es muß also auch V. 20 so genommen, darf also der Mensch als das vorzüglichste Gebilde ἐπὶ τῆς γῆς nicht übergangen werden.

Sollte aber nur die Menschheit darunter gemeint seyn, so würde der Apostel wohl nicht gesagt haben: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, sondern τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐπὶ τῆς γῆς. Dies zeigt, daß noch ein Nebensinn damit verbunden ist. Das Neutrum drückt das Seyn überhaupt aus, ohne die einzelnen Individuen besonders zu berücksichtigen, und faßt alle die Beziehungen in sich, in denen die Wesen zu einander stehen.

Das gilt nun auch von dem andern Theile des Gegensatzes, dem τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Die Beziehungen der himmlischen Wesen werden durch die καταλλαγή berührt. Diese sind nun freilich nicht außer denselben, sondern haben in ihnen ihren Grund.

Doch muß nun auch hier untersucht werden, wer und was denn eigentlich unter den τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gemeint sey. Bekanntlich hat οὐρανός eine mehrfache Bedeutung. Das Wort wird gebraucht zur Bezeichnung der ganzen geschaffenen Welt mit Ausnahme der Erde. So z. B. Math. 24, 29 ff.: Wenn der Menschensohn seine Zeichen am Himmel erscheinen lassen wird, wenn die Sonne sich verfinstert, der Mond kein Licht mehr gibt, die Sterne vom Himmel fallen und die Vesten des Himmels — αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν — erschüttert werden: dann wird er seine Engel aussenden, um die Auserwählten von allen Richtungen zusammen zu rufen: ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν. Auch der Wohnsitz Gottes und seiner Heiligen wird οὐρανός genannt. Es kann natürlich nicht daran gedacht werden, als wäre Gott nur an einem bestimmten Orte, vom Raume eingeschlossen — er ist ja allgegenwärtig. Das schließt aber ein besonderes Seyn nicht aus. Dieses wird im Himmel gedacht. Math. 5, 34 warnt Christus vor dem Schwören bei der Erde, denn

sie sey Gottes Fußschemel und beim Himmel, denn er sey sein Thron: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστι τοῦ θεοῦ etc. Hiemit ist Apostelgesch. 7, 49 mit Beziehung auf Is. 66, 1—2 zu vergleichen: ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. Auch im Gebete des Herrn wird der Himmel als Wohnsitz Gottes bezeichnet: „Vater, der Du bist im Himmel.“ Häufig kehren in der hl. Schrift Ausdrücke wieder, wie der: „Euer Vater, der im Himmel ist.“

In seiner Unterredung mit Nikodemus sagt Christus, er sey vom Himmel niedergestiegen und werde dorthin wieder zurückkehren, Joh. 3, 13; Lucas erzählt am Schluße seines Evangeliums, Christus sey vor den Augen seiner Apostel aufgefahren in den Himmel — eine Thatsache, die die Kirche in allen ihren Symbolen ausspricht.

„Wir haben einen Hohenpriester,“ sagt der Verfaßer des Hebräerbriefes 8, 1: ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλοσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Und Paulus in seinem Briefe an die Epheser lehrt 4, 10: ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.

Daß der Himmel auch als Wohnort der Engel, vor ihrem Sturze auch der Dämonen zu betrachten sey, erhellt aus Math. 18, 10, wo von den Schutzengeln die Rede ist, die im Himmel sehen und beständig das Angesicht des Vaters sehen: ὁρᾶτε, μὴ καταφρονήσετε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ πάντος βλέπουσι τὸ πρώσοπον τοῦ πατρός μου, τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Von diesem ihrem Wohnsitze bekommen sie den Namen Engel des Himmels: ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν. Niedersteigend von hier treten sie in Beziehung zur Menschheit und zur Natur, wofür sich Massen von Beispielen in den hl. Schriften finden.

Im Himmel haben endlich die Gerechten der Erde ihren Lohn zu erwarten. So sagt der Erlöser am Schluße seiner Predigt über die acht Seligkeiten: „Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn wird groß seyn im Himmel“ — ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Verfaßer des Hebräerbriefes sagt, daß die Christen herzugetreten sehen zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen

Jerusalem und zur Versammlung der vielen Tausende von Engeln und zur Gemeinde der Erstgebornen, welche in den Himmeln aufgezeichnet sind, und zu Gott und den Geistern der vollendeten Gerechten. Der Himmel ist also Sitz der vollendeten Gerechten, und in soferne die Christen gerechtfertiget sind durch Christus und geheiliget, gehen auch sie in den Himmel ein.

Es findet sich aber auch noch eine andere Bedeutung für οὐρανός. Wie wir selbst nach unserm Sprachgebrauche die obere Luftschichte, das Firmament, mit dem Namen Himmel bezeichnen, so auch die Schrift. In diesem Sinne spricht sie bei anhaltender Dürre von einem Verschlossensehn des Himmels, beim Regen von einer Oeffnung desselben. So Luc. 4, 25: ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανός; Apok. 16, 21: καὶ χάλαξα μεγάλη ὡς ταλαντιαῖα καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους; Luc. 9, 54 fragen die Donnersöhne Jakobus und Johannes, ob sie Feuer vom Himmel rufen sollten: κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ? etc.

An diese schließt sich noch eine weitere Bedeutung an. Die Luft wird nämlich auch als Sitz der bösen Geister gedacht. Der Brief an die Epheser sagt 2, 2: auch sie wären einst gewandelt gemäß dem Gewalthaber der Luft, dem Geiste, der nun wirksam ist in den Kindern des Unglaubens: κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

In 6, 12 desselben Briefes fordert der Apostel auf, die Waffenrüstung Gottes anzuziehen — gegen die Geister der Bosheit im Ueberirdischen — ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Die dem sinnlichen Auge entrückte Region, die zu ihrem Aufenthalte dient, könnte nach dem Vorausgehenden wohl in der Luft sehn, so daß also beide Verse zusammenstimmen dürften. Bemerkenswerth ist, daß diese Ansicht auch bei Kabbalisten und in Apokryphen vorkommt. Diese theilen, wie später, vielleicht ihnen folgend, der Muhamedanism, den Himmel in sieben Stufen, deren letzte Sitz Gottes, die erste aber der Raum zwischen Erde und Wolken ist. In der zweiten Stufe bei Wasser, Wolken und Hagel denken sie sich den Sitz der Dämonen.

Der Vollſtändigkeit wegen können wir auch noch den metonymiſchen Gebrauch des Wortes erwähnen. Einigemale kommt nämlich οὐρανός ſtatt ſeiner Bewohner geſetzt vor. Theilweiſe findet ſich dies Luc. 15, 7; in den Formeln ἁμαρτάνειν εἰς οὐρανόν, nach dem Willen des Himmels ἐξ οὐρανοῦ; in der Bezeichnung des Reiches Gottes als Reich des Himmels: βασιλεία τῶν οὐρανῶν u. ſ. w. Dieſes kann jedoch auf die Erklärung unſerer Stelle ſchon deßwegen von keinem Einfluß ſeyn, weil hier das τὰ ἐν etc. wohl von dem οὐρανοῖς etc. unterſchieden iſt.

Der Gegenſatz von γῆ und οὐρανός nun nöthigt beide in ihrer ganzen Ausdehnung zu faßen und keinerlei Reſtriktion eintreten zu laſſen. Der Gegenſatz wird nur gebraucht, wo es ſich um die Allgemeinheit handelt. Will Chriſtus das Schwören durchweg verbieten, ſo ſagt er einfach, man ſolle weder beim Himmel noch bei der Erde ſchwören. Der Wille Gottes muß überall geſchehen; er iſt das innerſte Lebensgeſetz für Alles. Das Gebet des Herrn drückt das aus durch den Gegenſatz: Dein Wille geſchehe, wie im Himmel ſo auf Erde.

Eine engere Auffaſſung verbietet auch der Zuſammenhang der pauliniſchen Argumentation. Sie will die Beziehung der Verſöhnung zur Schöpfung nachweiſen. Dem gegenüber müßte es lächerlich ſeyn, die Verſöhnung auf ein Minimum von Objekten zu beſchränken. Wie der Apoſtel V. 16 Alles durch den Sohn geſchaffen darſtellt, ſo will er auch V. 20 Alles durch ihn verſöhnt begriffen wiſſen. Wir werden ſehen, wie jede Reſtriktion zur Auflöſung des Gemeingedankens führt und daher mit der ganzen Anlage des Briefes und in Folge deſſen mit der ganzen chriſtlichen Lehre in Widerſpruch tritt.

Daß hier überhaupt ein großartiger Geſichtspunkt geboten und eingenommen werden muß, wenn man den Gedanken des Apoſtels erfaſſen will, bedarf keiner Erinnerung, wiewohl alle Verſchiedenheit der Erklärung unſerer Stelle nur in der Beeinträchtigung desſelben ihren Grund hat. Den ältern Exegeten, die mit dem ſchönen, fortwährenden Ineinandergreifen, dem Zuſammenhange aller Theile des Univerſums und dieſes mit Gott vertrauter waren, ſchien es keineswegs eine Unmöglichkeit, daß von einer That, einer Begebenheit auf Erden die Verhältniſſe der Geſchöpfe auf und über der Erde

mitbestimmt würden. Daher ist bei ihnen die richtige Auffassungsweise noch viel gewöhnlicher. Hat sie sich auch, wie z. B. bei Origenes verirrt, so verliert sie doch dadurch nichts an ihrer Großartigkeit. Neben der kleinlichen Auffassungsweise besonders neuerer, rationalistischer Exegeten steht selbst jener Irrthum noch so erhaben da, daß man lieber mit ihm irren, als mit jener Recht haben möchte.

Am unglücklichsten sind aber wohl jene Versuche gewesen, die ihre eigenen Phantasien auch der Zeit der Entstehung des Christenthums aufbürden wollten. Daß in dieser der Dualism zwischen Himmel und Erde zu viel, ja einseitig hervorgehoben worden sey, ist eine historische Thatsache. Wir haben in der Einleitung gesehen, wie einzig und allein diesem Dualism mit seiner Vermittlung durch die Engelstufen der Brief an die Kolosser entgegentrete. Was soll es demnach bedeuten, wenn wir die Behauptung hören müssen, der Brief rede gar nicht von Schöpfung und Versöhnung des Weltalls; es sey vielmehr nur davon die Rede, wie Heiden und Juden in Christo sammt ihren Herrn und Vorständen sich geeinigt haben.

An solchen Dingen ist nicht die neuere Kosmologie schuld — denn diese ist großartig. Nur eine kleinliche, gegen alles Großartige verschloßene Pedanterie des Geistes vermag sie zu Tage zu fördern. Diese mag sich aber an Alles eher machen, nur nicht an die heil. Schriften, nur nicht an die Briefe des Paulus.

Wir wollen nur einige dieser Ansichten beleuchten. Es kann dadurch der Durchführung des Gedankens vorgebaut werden und unstreitig wird sie nur mehr in ihrem frischen, vollen Glanze strahlen, wenn sie von den Schlacken, die sich ihr angehängt haben, gereinigt wird.

Wir dürfen nicht in Abrede stellen, daß schon in älterer Zeit verschiedene Deutungen unserer Stelle versucht worden sehen. Theodoret bemerkt zu Ephes. 1, 10, die Einen hätten das ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf Engel, Andere auf Dämonen, wieder Andere auf die Juden bezogen. Schwierigkeiten, die der richtigen Auffassung entgegenstanden, scheinen damals, wie später auch bei Katholiken, die Versuche zur Umdeutung hervorgerufen zu haben.

Doch sind solcher ältern Versuche wenige. Eine ausführlichere Durchführung der einseitigen Richtung innerhalb der Kirche finde ich erst bei Harduin. Dieser sagt in der Erklärung unserer Stelle: Qui hoc loco pacem hominum cum angelis somniarunt, noluerunt ii attendere, quod est in confesso: epistolam ad Colossenses summarium esse quoddam epistolae ad Ephesios atque inprimis hoc loco geminam illam pacem nempe judaici populi cum gentili et utriusque cum Deo. Sic enim aperte Apostolus Ephes. 2, 14: „Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parietem solvens inimicitias in carne sua legem mandatorum decretis evacuans ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem interficiens inimicitias in semetipso. Et veniens evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis et pacem iis, qui prope. Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad patrem.“

Hic profecto locus perspicue docet, quae in coelis dicuntur in hac epistola pacificata, neutro genere posito pro communi, Judaeos esse, qui prope fuisse, idcirco dicuntur, quod cum Deum colerent remuneratorem, jam tum sperarent coelestia, jam tum haberent conversationem in coelis, siquidem ex praescripto legis vitam moresque componerent; quae autem in terris esse gentiles, qui longe fuisse idcirco dicuntur, quod cum ne Deum quidem nossent, longe a desiderio rerum coelestium nihil nisi terrena curarent ac desiderarent. Eam ob causam etiam in ep. ad Hebraeos c. 9, 23 coelestia vocat fideles, sive credentes quoslibet, quoniam coelestium bonorum, si quidem in fide perseverent, compotes sunt futuri, ut omnes fatentur interpretes ... Eadem locutio iterum eodem sensu occurrit in epist. I ad Corinth. c. 8, 5: Etsi sunt, qui dicantur dii, sive in coelo, sive in terra. Alludere credas Apostolum ad eam vocem, qua Christum Deus apud Th. compellat c. 5, 1: Posui verba mea in ore — coelos et terram.

Gerade die Stellen, auf die Harduin sich beruft, hätten ihn auf eine andere Meinung bringen sollen. Hebr. 9, 23 hält Himmlisches

und Irdisches genau auseinander — letzteres ist nur der Schatten von jenem. Auch handelt es sich in der Stelle nicht um Juden, die auf Erden, noch um solche, die im Himmel sind. Der Verfasser spricht vom Eintritte des Hohenpriesters am Versöhnungstage in das Allerheiligste und zeigt die Bedeutung der Besprengung des Allerheiligsten und aller Gefäße mit Blut: — καὶ σχεδον, fährt er fort, ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται. Hier sind nicht Personen gemeint, es will vielmehr die Beziehung des Todes Jesu zum Himmel angedeutet werden, der durch Blut versöhnt worden und dessen Abbild Tempel und Allerheiligstes auf Erden waren. Allerdings wirkt dieses wieder zurück und verleiht den Menschen Vergebung der Sünden und Reinigung.

Nicht besser steht es mit der Stelle I. Korinth. 8, 5. Diese Stelle ist sogar mit Unrecht beigezogen. Denn was beweist sie? Offenbar nur, daß der Sprachgebrauch — Götter nannte, die das Gepräge Gottes an sich trugen. Der Apostel sagt aber wohl, es werden so viele im Himmel und auf Erden genannt. Daß dieses heiße: bei Heiden und Juden, sollte die Stelle beweisen. Allein was berechtigt, das in ihr zu finden? Ich habe keine Stelle gefunden, die nur einen Schein dieses Rechtes beizubringen vermochte.

Harduin konnte Ephes. 2, 14 herbeiziehen. Diese Stelle, meint er aber, soll klar beweisen, daß unter τα ἐν τοῖς οὐρανοῖς Juden verstanden werden müßten, unter τὰ ἐπὶ τῆς γῆς aber Heiden. Nach Ephes. 2, 14 seyen die Juden nahe gewesen d. h. bei Gott, hätten den Himmel gehofft, im Himmel verweilt, vorausgesetzt, daß sie fleißige Beobachter des Gesetzes waren, während die Heiden nichts vom Himmel wollten, mit ihrem Sinne nur an der Erde klebten.

Man sieht, auf welch' schwachen Füßen diese Exegese ruht. Die Juden sollen im Himmel gewesen seyn, weil sie ihn hofften, die Heiden auf Erden, weil sie diese liebten. Der Apostel sagt, Alles im Himmel und auf Erden sey durch Christus versöhnt worden. Daraus würde folgen, daß Heiden und Juden immer hübsch an ihrem Platz blieben. Denn wohlgemerkt, es handelt sich an unserer Stelle nicht wie Ephes. 2, 14 um eine Vereinigung beider mit einander.

Bei einer solchen Erklärung mußten freilich Chrysostomus und die sich ihm anschloßen, so wie die übrigen Väter, die an eine Beziehung der καταλλαγή auf die Engel dachten, schlecht wegkommen. Uebrigens werden sie sich von dem Vorwurfe der Träumerei, den ihnen Harduin macht, schwerlich besonders berührt finden.

Man hat den Versuch, auch das τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf Irdisches zu beschränken, auch anderweitig begründen wollen. Man stützte sich auf den V. 16 und zwar auf die Bedeutung, welche θρόνοι, ἀρχαὶ, κυριότητες, ἐξουσίαι haben sollten. Wäre es richtig, daß sie nur irdische Würden und Machtstufen bezeichnen könnten, so wäre auch in der Parallele 1, 20 das τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς nur im irdischen Sinne zu nehmen. Es müßte dann nothwendig die ganze Argumentation in anderm Sinne genommen werden. Es könnte nicht mehr von Schöpfung und Versöhnung des Universums die Rede seyn.

In der That läßt sich ein Beweis führen. Luc. 12, 11 muntert Christus seine Jünger auf, unbesorgt zu seyn, was sie reden, wenn man sie ergreife, in die Synagogen, vor Magistrat und Machthaber schleppe. Hier ist wirklich ἀρχὴ und ἐξουσία im irdischen Sinne gebraucht: ὅταν δὲ προσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας etc. Ja diese Stelle steht nicht einzig da. Sie wird vielmehr in ihrer Beweiskraft gehoben durch Tit. 3, 1. Hier ersucht der Apostel seinen lieben Mitarbeiter, Alle zu mahnen, den Fürsten und Machthabern unterthan zu seyn: ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι.

Freilich, wollten wir diese Beweisführung im Ernste vertheidigen, müßten wir uns im Voraus auf eine Niederlage gefaßt machen. Von den vier Stufen ist nur zwei ihrer Namen ein anderer Sinn unterschiebbar. Und hier müßte der ganze Zusammenhang zerrissen werden, wollte man die beschränkte Bedeutung geltend machen. In den gegebenen zwei Stellen fehlt der Beisatz: τὰ ἐν οὐρανοῖς, den wir an unserer Stelle haben. Ja noch mehr: V. 1, 16 unseres Briefes sind sie als unsichtbar bezeichnet — das ἀόρατα bezieht sich offenbar auf sie, selbst wenn auch noch eine andere Möglichkeit hineingedeutet werden könnte. Nun sind aber die Fürsten und Macht-

haber wohl manchmal unsichtbar, aber doch nichts Unsichtbares. Fürsten und Machthaber aber abstrakt ohne Rücksicht auf Personen zu faßen, ist ein Unsinn, der den Alten nicht in den Kopf gekommen ist.

Auch die sonst gewöhnliche Bedeutung der Worte widerspricht. Wir haben schon oben auf Ephes. 3, 10 hingewiesen. Das ἀρχαὶ und ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις kann nicht anders, als von Geisterwesen verstanden werden; ebenso 6, 12, wir hätten nicht gegen Fleisch und Blut allein: ἀλλὰ πρὸς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τὰς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις zu kämpfen. Dazu kommt wieder Ephes. 2, 2, das den πνεῦμα πονηρίας, gegen den wir zu kämpfen haben, wieder näher bezeichnet; er ist: ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος etc. Vergleichen wir damit nach I. Petri 3, 22: Christus sitze zur Rechten seines Vaters — ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων, was nur im Sinne der Transcendenz zu verstehen ist, so sehen wir diesen Sprachgebrauch mehr als genügend bewiesen.

Daß übrigens ein Wort, das zur Bezeichnung himmlischer Wesen und himmlischer Verhältnisse gebraucht wird, auch mitunter im irdischen Sinne vorkomme, sollte nicht wundern, da ja dieser vielfach erst das Substrat zu jenem bildet. So tragen wir den den irdischen Verhältnissen entnommenen Namen: Vater, Sohn unbekümmert auf das Verhältniß des θεὸς ἀόρατος zum Logos über, obwohl wir wissen, daß dieses Verhältniß ein viel höheres ist, als das des menschlichen Vaters zum Sohne. Wir würden es wahrscheinlich lächerlich finden, wenn Jemand den Schluß wagen wollte, wo von Gott dem Vater und seinem Sohne die Rede sey, da dürfe dieses „Gott“ nicht auf ein Wesen über uns bezogen werden, denn Vater bedeute ein irdisches Verhältniß. Man müsse vielmehr nach I. Korinth. 8, 5 das deus in einem andern Sinne fassen u. s. w. Gerade so sind auch die Schlüsse und Erklärungen, die die Engelstufen unserer Stelle im beschränkten Sinne fassen wollen.

Wir können daher Allen die Ehre der Erklärung lassen, die wie Teller unter τὰ ἐπὶ τῆς γῆς heidnische Kaiser, unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς jüdische Obrigkeiten finden wollen; oder wie Braun,

Vitringa, Salomon v. Till, Tittmann unter θρόνοις Obrigkeiten und Lehrer, wie Grulich und Schott aber auf jeden Fall politische Gewalten verstanden wissen möchten. Die Confusion zeigt selbst, wie begründet diese Ansichten sind.

Wir werden noch auf die Bedeutung von κτίζειν zurückkommen müssen. Fassen wir es aber in dem Sinne, den es hat, den der Schöpfung, um nun aus dem Zusammenhange auf den Werth der vorausgehenden Erklärungsversuche zu schließen. Es ist also gesagt, daß Christus alles erschaffen habe im Himmel und auf Erde, das Sichtbare und Unsichtbare, seyen es Thronen u. s. w. Wollen wir nun zugeben, daß unter diesen nur irdische Gewalten, also unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς vielleicht das Judenthum gemeint sey, wo bleibt dann die Schöpfung der Engel? Und doch mußte diese besonders hervorgehoben werden! Daß die Sadduzäer ihr Daseyn geläugnet, die Pharisäer dagegen festgehalten haben, wissen wir. Nun nennt sich Paulus selbst einen Pharisäer; soll er nicht gelogen haben, muß er auch die Engellehre mit ihnen angenommen haben. Daß er aber wiederum den übertriebenen Engelkult bestreitet, sehen wir gleichfalls aus unserm Briefe. Wie soll nun nicht von ihrem Verhältnisse zum Schöpfer die Rede seyn können?

Calov, Hammond, Nösselt, Wolf wollen nun κτίζειν nur im Sinne der moralischen Weltordnung nehmen und es auf die Familie supra et infra beziehen, jene aus gerechten und seligen, diese aus irdischen Menschen bestehend. Daß aber diese Auffassung des κτίζειν dem Sinne der Stelle entgegen sey, erhellt schon aus V. 15, wo das Subst. κτίσις steht, das nie die Wiedergeburt, sondern das ganze Produkt, das Werk der Schöpferthätigkeit bezeichnet. Vergleichen wir damit Römer 8, 19—23, wo der Apostel die Sehnsucht der Schöpfung nach Versöhnung in so ergreifender Weise schildert. Wäre hier κτίσις — Wiederherstellung, so müßte die Wiederherstellung ihrer selbst harren. Noch mehr, Schleiermacher hat behauptet, κτίζειν könne nur in dem Sinne von Wiederherstellen genommen seyn; das Wort werde nie anders gebraucht. Nun erhellt aber das Gegentheil aus der Vergleichung der Stellen: Sap. 1, 14; Deuter. 14, 7; Genes. 6, 7; Sirach 24, 9; 15, 14; Judith 13, 18 ꝛc. Was vielleicht noch zu-

rückbleiben könnte, daß diese Stellen nur als Ausnahmen zu betrachten seyen, dem wird durch die paulinische, die auch die Lehre des ganzen Christenthums ist, der Nerv abgeschnitten. Der Logos ist nämlich das schöpferische bildende Princip. Seine Thätigkeit ist also κτίζειν im strikteſten Sinne. So kann jede Beeinträchtigung der umfassenden Idee nur zur falschen Auffaßung auch dieses Wortes führen.

Fassen wir nun die Erklärung zusammen: durch den Sohn Gottes ist Alles erschaffen worden, was im Himmel und auf Erden, seyen es: Kaiserthümer, Präsidentschaften, Schulinspektorate, — kurz Heiden- und Judenthum, und das Uebrige?

Es ist ein offenes, nur vom Wahrheitsgefühle diktirtes Wort, wenn sich Clericus zu dieser Stelle äußert: Tota haec interpretatio violentissima est, et licet consentanea theologiae prorsus contraria grammaticae, quo fit ut totam repudiandam censeamus. Hoc in loco in Christi laudem dici, eum fuisse inter omnes novas creaturas, hoc est, ante renovationem ab ipso factam, idque probari illa renovatione ipsa et V. 17 repeti id vero frigidissimum est.

Es ließe sich vielleicht ein Zusammenhange zwischen dieser Interpretationsweise und der Lehre des Socinus nachweisen. Die Lehre von der Person Christi mußte auch eine ähnliche von seinem Werke zur Folge haben. Die gewaltsame, selbst allem historischen Wahrheitsgefühle fremde Exegese dieser Secte klingt ganz an jene an. Uebrigens steht diese nicht allein. Sie ist selbst aus dem Rationalism der Zeit erwachsen. Dieser ging mehr und mehr in Pantheism über. Wie dieser das Daseyn einer Geisterwelt, überhaupt alles jenseitige Seyn läugnete, so mußte er auch immer wieder versucht seyn, auch den Alten den Glauben daran abzusprechen. Ein Versuch freilich, der aller Wahrheit das Grab zu graben geeignet ist.

Wir mögen uns begnügen, nur Einen Vertreter dieser Richtung anzuführen, und ihn nur deßwegen, weil auch Er eine Erklärung unserer Stelle versucht hat. Es ist Schleiermacher, der sich die Mühe nimmt, die christliche Logos- und Messiaslehre aus unserem Briefe weg zu demonstriren [1]).

1) Schleiermacher: Gesammelte Schriften, Theologie II. Bd.

In seiner Glaubenslehre gibt er noch zu, daß in den heiligen Schriften von Engeln die Rede sey. Aber, läßt ihn seine Accomodationstheorie glauben, Christus und seine Apostel könnten Alles, was sie von den Engeln sagen, gesagt haben, ohne daß sie doch selbst von dem Daseyn dieser Wesen eine wirkliche Ueberzeugung gehabt hätten, sondern nur so, wie jeder sich überall volksthümliche Vorstellungen aneignet, indem man nämlich gelegenheitlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenstände.

In der Erklärung unserer Stelle scheint er sich jedoch nicht einmal dieses Zugeständnisses zu erinnern, indem er zu beweisen sucht, Paulus könne von Engeln gar nichts gesagt haben. Vergleicht man seine Beweisführung mit unserer Stelle, so mag es im ersten Augenblicke lächerlich seyn, hier nur eine Widerlegung zu verlangen, da diese offen auf der Hand liegt. Sieht man sich die Sache aber ernster an, so findet man noch, wie schwer sie wird bei einem Gegner, der die einfachsten Thatsachen läugnet. Der erste Punkt, von dem aus Schleiermacher seine Erklärung erschleicht, ist, daß er die doppelte Beziehung der Verse 15—17 und V. 18 nicht auseinander hält, bloß aus dem Grunde, weil Paulus sie nicht strikte auseinander gehalten habe, obwohl das sehr leicht gewesen wäre. Der Parallelismus in beiden Gruppen gebietet die Identität des πρωτότοκος auf's schlagendste. Es ist überall kein Unterschied gemacht zwischen einem vorweltlichen und zeitlichen Daseyn Christi; sondern der Apostel meint stets den Einen Jesus von Nazareth, wie er zugleich der Christ war. Hätte daher Paulus, der hier nur an υἱός anknüpfen konnte, in der einen Stelle nur von der einen, in der andern von der andern Natur in Christo reden wollen, so mußte er in beiden eine Nebenbestimmung hinzufügen, wodurch der untergeordnete Gegensatz zwischen beiden klar geworden wäre. „Ich weiß nicht," fährt er fort, „ob ich darauf rechnen muß, auch hier wieder den gewöhnlichen Einwurf zu hören, daß dieses Forderungen wären, die viel zu viel Kunst voraussetzten, als daß man sie an neutestamentliche Schriftsteller machen dürfe; wenigstens hoffe ich immer einen Freibrief gegen solche Entschuldigungen doch für den Apostel Paulus zu erhalten. Zumal hier, wo es ihm so leicht war zu sagen: ὃς κατὰ μὲν πνεῦμα ἁγιοσύνης oder

irgend Aehnliches (πνεῦμα) εἰκων ἐστι θεοῦ κ. τ. λ., und dann κατὰ δὲ σάρκα ἀρχὴ κ. τ. λ. Da sich nun von Aehnlichem keine Spur findet, so haben wir auch kein Recht, den Satz: Christus ist das Ebenbild Gottes, weil Alles in ihm geschaffen ist, so zu verstehen, wie es in der zweiten Person der Gottheit, wie er nur vor der Menschwerdung seyn kann: sondern Paulus kann nur an den ganzen Christus gedacht haben ꝛc.“

Dem christlichen Gefühle ist also das Dilemma gestellt, sich entweder die Schleiermacherische Ansicht gefallen zu lassen, oder dem Weltapostel Unkenntniß vorwerfen zu lassen, weil er nicht wie Schleiermacher gedacht hat.

Doch widerlegt sich Schleiermacher selbst in den nächsten Zeilen.

Wenn vorausgesetzt werden könnte, daß den Kolossern die christliche Trinitäts- und Messiaslehre bekannt gewesen wäre, dann könnte, gesteht er, diese Breviloquenz allerdings verständlich und erlaubt und also diese doppelte Beziehung angenommen werden.

Nun war aber die Gemeinde, an die der Brief gerichtet ist, eine christliche; wie konnte sie dieses seyn, ohne von Gott dem Dreieinigen und dem menschgewordenen Sohne zu wissen, da sie ohne dieß nicht die ganz gewöhnliche Bekreuzigungsformel, die in der Taufe, in der Kirche, beim Gebete ꝛc. fortwährend gebraucht wurde und gebraucht wird, hätte anwenden können. Ja noch mehr. Paulus argumentirt gegen eine Irrlehre. Wir haben oben nachgewiesen, daß diese von der Trinität mehr wußte, als Herr Schleiermacher, nachdem das Dogma 1800 Jahre geglaubt und erörtert worden war. Und weil er selbst keine Ahnung davon hatte, möchte er auch den Kolossern eine solche abstreiten. Es wäre ja doch schlimm, wenn sie mehr davon wüßten als Er. Wenn ihnen Paulus die ganze Anschauungsweise in so kurzen Sätzen ausführen kann, sollte man meinen, er habe bereits einige Bekanntschaft damit voraussetzen können.

Er folgert nun weiter: weil hier das übernatürliche Verhältniß Christi nicht geschieden sey, so könne davon überhaupt nicht die Rede seyn; es müßten also die θρόνοι etc. natürlich gefaßt werden, und weil dieß — so geht der Zirkel fort — so ist hier auch bloß von dem Einen, natürlichen Christus die Rede. Daß die θρόνοι etc. nur

irdische Gewalten bedeuten könnten, beweist er mit der historischen Lüge, daß eine Bezeichnung von Engelstufen durch dieselben nie vorgekommen, und wenn — bei den Kolossern nicht Eingang gefunden habe. „Nimmt man," sagt er, „sie seyen zu so luftigen Spekulationen geneigt gewesen, oder sie hätten eine Theorie überirdischer Geister gehabt, und Paulus habe darauf Rücksicht nehmen wollen, so scheinen mir nur zwei Fälle möglich: entweder dies sind die dort üblichen Kunstausdrücke; aber dann, wenn ich auch zugeben wollte, daß Paulus nicht nöthig gefunden, etwas gegen diese Theorie zu sagen, kann ich doch unmöglich glauben, daß der Apostel sie sich so angeeignet haben sollte, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß die Ausdrücke ihm selbst fremd seyen; oder diese Ausdrücke sind die ihrigen nicht; aber wie könnte er ihnen denn fremde, woher er sie auch haben mochte, entgegenbringen, ohne auch nur den leisesten Wink darüber, wie sie sich zu den ihrigen verhielten? Waren also die Kolosser auf diese Gegenstände gestellt, so waren die Aeußerungen des Apostels, soferne sie sich hierauf bezogen, nicht angemessen und konnten daher auch keine seiner würdige und belehrende oder reinigende Würdigung hervorbringen. Waren hingegen die Kolosser nicht in diesen Dingen bewandert, so konnten ihnen auch bei diesen Ausdrücken nicht leicht höhere Wesen einfallen. Also ꝛc."

Er kennt demnach nur zwei Möglichkeiten: entweder ist die Engellehre den Kolossern oder dem Apostel fremd gewesen. Wenn nun keines von beiden der Fall wäre? Die Einleitung hat hoffentlich diesen Punkt hinreichend nachgewiesen und es ist nicht nöthig, noch einmal darauf einzugehen.

Wir haben schon angedeutet, wie Schleiermacher nach Nösselt u. s. w. das κτίζειν auffasse. In sprachlicher Hinsicht haben wir seine Auffassung auch beurtheilt. Hier soll nur noch ein weiterer Irrthum gerügt werden, den er bezüglich der Engellehre daran schließt. Er meint nämlich, das κτίζειν könne nicht von der Schöpfung der Engel, sondern nur von ihrer Rangordnung und der Herstellung dieser gedeutet werden. Allein hier läßt ihn seine Metaphysik im Stiche. Die Schöpfung eines Wesens ist eine zumalige. Der Engel, ein einfaches Geistwesen, ist doch mit seiner Natur geschaffen; in

dieſer liegt aber ſchon ſein Rang, wie in der Schwere eines Körpers ſeine Lage im Raum. Der Unterſchied zwiſchen Schöpfung und Ordnung iſt, da beide zumal ſind, kein ſachlicher, ſondern ein ideeller. Auch konnte der Rang, da er im Weſen der Natur ruht, durch die Sünde nicht aufgehoben werden. Daher bleiben auch den Dämonen noch ihre urſprünglichen Rangſtufen. Es kann alſo auch von keiner Wiederherſtellung desſelben die Rede ſeyn.

Muß aber κτίζειν, wie eben nachgewieſen, im Sinne der Schöpfung genommen werden, ſo ſtellt ſich ein ganz anderes Reſultat heraus, als Schleiermacher wünſcht; denn daß Chriſtus vor ſeinem Werke geweſen, iſt, wie Clericus ſagt, eine triviale Behauptung; daß er aber vor dem Seyn des geſchaffenen Univerſums war, dies gibt ihm das geläugnete vorzeitliche Seyn im Sinne unſerer Stelle, daher die Schöpfung u. ſ. w. zurück. Wie ſchön Paulus die einzelnen Momente in der That Gottes geſchieden habe, haben wir oben in der Darlegung der pauliniſchen Argumentation gezeigt. Es kann alſo die Schleiermacheriſche Anſicht nur als bodenloſes Geſpinnſt betrachtet werden.

In ſeiner weitern Durchführung ſagt Schleiermacher nichts Neues. Er wärmt nur auf, was Teller ꝛc. über die Bedeutung von θρόνοι etc. geſagt haben und nimmt dann zu Hilfe, was Harduin von der Verſöhnung des Heiden- und Judenthumes geſagt hat.

So iſt alſo auch dieſe Erklärung nicht ſtichhaltig. Wir fühlen uns alſo wieder zu dem großartigen Gedanken des Apoſtels zurückgetrieben. Wir finden uns genöthigt, das τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in der Bedeutung zu nehmen, die ihm der Sprachgebrauch anweiſt. Ein großartiger Geſichtspunkt führt den Blick des Apoſtels über das ganze Univerſum, über Himmel und Erde und was in und auf ihnen iſt, hinweg. Er ſieht in Allen Produkte der göttlichen Schöpferkraft, in Allen die Züge der ewigen Weisheit. Er ſagt es nicht, aber jeder Menſch weiß aus Erfahrung die Macht der Freiheit und das Geſetz freier Entwicklung, das durch Himmel und Erde geht. Die in dieſer wurzelnde Sünde hat die Züge der Gotteshand verwiſcht, die Harmonie des Weltganzen getrübt; das ewige Ziel, das Gott aller Kreatur geſetzt hat, bleibt unerreicht. Doch nein, es bleibt nicht unerreicht! Der Apoſtel ſieht

ja die Verwirklichung desselben in der Kirche, die Christus, der Sohn Gottes gestiftet hat. Er sieht wie in ihr Alles dem Willen des Schöpfers folgt, wie sich das Ebenbild Gottes wieder vollendet, wie die Einheit mit ihm neu aufblüht. Der Keim des Todes, der den Leib in das Grab gestreckt, ist von neuer Lebenskraft verdrängt, die von Christus ausgehend wieder auferweckt, was in der Nacht des Todes lag: ein neues unsterbliches Leben tritt ein. Wie Gott die Welt geschaffen, so stellt er sie wieder her; jede Anlage, die er in die Kreatur gelegt hat, kommt zu ihrer Reife. Gott schafft und schafft zu sich; er versöhnt und versöhnt zu sich; er stellt her und thut es mit Beziehung auf sich — auf daß er das Princip von Allem sey: Anfang und Ende, Weg und Wahrheit. Dieses ist er aber geworden durch seine Inkarnation und das Werk, das er in ihr vollführte.

Wir wollen nun versuchen, wie dieses sein Werk im Einzelnen sich gestalte und zwar auf Erden ἐπὶ τῆς γῆς und im Himmel — ἐν τοῖς οὐρανοῖς, in der Menschheit und bei den Bewohnern des Himmels.

Die Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf die Menschheit.

Wir haben oben die ganze Wirkung der ἀποκαταλλαγή in ihren einzelnen Gliedern geschildert. In allen dort aufgeführten Beziehungen muß sie nun genommen werden, sobald von ihrem Einflusse auf die Menschheit die Rede ist. Unsere Darstellung bezweckt keine Schilderung des Eintrittes und der Verbreitung der Sünde. Wir können also einfach voraussetzen, daß sie die ganze Menschheit in allen ihren Lebensverhältnissen durchdrungen habe; daß die verdorbene Natur allenthalben ihre giftigen Blüthen trieb und zur Frucht entfaltete; daß der Mensch dem Reiche der Finsterniß verfallen war und wo sein Bewußtseyn erwachte, mit Furcht und Zittern dem kommenden Gerichte entgegensehen mußte. In diese Zustände nun trat die göttliche ἀποκαταλλαγή ein: bekehrend, Schuld und Sünde tilgend, die Fesseln satanischer Sclaverei zerbrechend und erlösend.

Indem sich Gott dem durch seine Gnade bekehrten und erlösten Menschen in persönlicher Liebe wieder hingab und dessen freie Liebe

für sich erweckte, trat auf's Neue ein wahrer, freier, religiöser Bezug, die vollständige Versöhnung zwischen ihm und der Menschheit ein. Indem sich diese vom freien Gebiete in das der Natur zurückverpflanzte, erzeugte sie dann die Gerechtigkeit und in ihrer Steigerung die Heiligkeit. Ueber allen aber schwebte der heilige, göttliche Friede.

Da Mensch und Menschheit nicht für sich allein stehen, sondern im Organism der Schöpfung stehend, Glieder im großen Gottesreiche seyn sollen, so ist die Versöhnung zugleich Wiederaufnahme in dieses Reich, ja Wiederherstellung dieses Reiches selbst. Die Theile fügen sich wieder zum Ganzen und treten in Einheit unter sich. Alles Leben gewinnt wieder Wahrheit und Gerechtigkeit: die Einheit in der Mannigfaltigkeit, der Reiz der Schönheit zeigt sich in allen Gebieten des Lebens.

Noch ist zwar nicht die ganze Wirkung vollendet. Weil an einen natürlichen und sittlichen Prozeß gebunden, kann sie erst eintreten, wenn die Geschichte überhaupt vollendet ist. Aber sie ist im Keime gesetzt, gestaltet und entwickelt sich. Schon sproßen die herrlichsten Blüthen hervor und wie an den Bäumen des Südens zugleich Blüthe und Frucht ist, so fehlt auch letztere der Kirche nicht.

Ist sie auch schwarz von Gestalt, wie das hohe Lied sagt: so ist sie doch schön und lieblich. Ihr Inneres glüht vom himmlischen Weine; auf ihrem Haupte blitzt die goldene Krone mit den kostbarsten Steinen und Perlen — ihren Heiligen.

Doch nicht alle Menschen folgen dem göttlichen Gnadenstrahl. Die Freiheit soll ihn aber ergreifen; der Mensch, weil er sich nicht selbst das Daseyn gegeben, also nicht sein Eigenthum ist, sich dem frei hingeben, dem er angehört, seinen Willen vollziehen und von ihm den Lohn seines Strebens erwarten. Wenn er sich statt dessen auf sich selber stellt, sich selbst besitzen will und Alles, was außer ihm ist, seinem Ich zum Opfer bringt: so muß ihn nothwendig auch der göttliche Zorn im Gerichte zum Untergang führen.

Also alle Momente der ἀποκαταλλαγή kommen in der Menschheit zur Durchführung. Sie zeigt sich in ihrer allgemeinen, ihrer negativen und positiven Gestalt. Die Menschheit ist sogar ihr erstes

Objekt und alle übrigen nehmen, wie wir noch sehen werden, daran Theil, eben weil sie mit ihr im organischen Verbande stehen.

Es muß aber die ganze Menschheit als Objekt der ἀποκαταλλαγή betrachtet werden. Sie ist Einem Stammvater entsproßen; an dem durch diesen in die Welt gekommenen Verderben nehmen alle Theil: Einen Organismus bildet die Gesammtheit der Individuen. Sind sie auch in verschiedene Staaten getheilt, sind ihre religiösen Ansichten gespalten und zerklüftet: diese sind nur Theile des Einen Gesammtlebens, der Einen Wahrheit. Soll nun eine Versöhnung stattfinden, so müssen Alle wieder zu der vollen Einheit zurückkehren.

Daß im Werke Christi nicht bloß die Juden Erlösung finden würden, war dem alten Testamente wohl bekannt. Der Segen Gottes an Abraham verhieß ja, daß in seinem Samen gesegnet werden sollten alle Geschlechter der Erde. In den schönsten Wendungen sprechen die Propheten den großen Gedanken aus; „Erweitere den Raum," ruft Is. 54, 2, „auf welchem dein Zelt errichtet ist und die Decken deiner Wohnungen dehne aus, spare nicht, verlängere deine Seile und deine Pflöcke befestige: denn der Herr der Heerschaaren, dein heiliger Erlöser, wird der Gott der ganzen Erde genannt werden. Erhebe Dein Auge ringsumher und siehe die unermeßliche Zahl derer, die zu Dir sich wenden; die Volksmenge jenseits des Meeres, die starke Macht der Heiden kommt zu Dir; sie nahen sich mit der Schnelligkeit der Wolken und gleich den Tauben, die zu den Fenstern ihrer Wohnungen eilen."

Ebenso sagt Zacharias 14, 7. 9: „Und es geschieht zur selbigen Zeit, da geht lebendiges Wasser hervor aus Jerusalem; die Hälfte davon in's östliche Meer und die Hälfte davon in's westliche Meer. Und Jehova ist König über die ganze Erde: zur selbigen Zeit ist Jehova einzig und sein Name ist Einer."

„Denn", sagt der Psalmist 15, 28: „es werden sich erinnern und zum Herrn zurückkehren alle Enden der Erde, und anbeten werden vor Deinem Angesichte alle Geschlechter der Heiden. Denn des Herrn ist nun das Reich und er ist der Herrscher über die Heiden."

Diesen Erwartungen des alten Bundes entspricht der neue vollständig.

Christus hat nach Math. 28, 18 alle Gewalt bekommen im Himmel und auf Erde. Er konnte sie also über die ganze Erde und noch weiter ausdehnen. Vermöge dieser seiner Machtfülle sandte er seine Jünger in alle Welt, um Allen das Evangelium zu verkünden und Alle zu taufen in seinem und des Vaters und des hl. Geistes Namen. Und diesem Auftrage kamen die Apostel und Jünger getreulich nach. „Ueber die ganze Erde", sagt Petrus, „ist ihr Schall ausgegangen und über den Erdkreis hin reichen ihre Reden." Ihre Füße trugen sie von einem Ende der Erde zum andern ohne Scheu vor Tod und Gefahr. In allen Ländern erhoben sich die Kirchen, dem Herrn ein reines Opfer darzubringen — das Opfer nach dem Vorbilde Melchisedechs — und die göttliche Gnadenfülle in die Menschenherzen herab zu rufen. In ihre Fußstapfen traten ihre Schüler, denen wieder andere folgten, das angefangene Werk im heiligen Geiste fortzusetzen durch alle Zeiten in allen Gegenden der Welt.

Diese Verkündung des Evangeliums auf der ganzen Erde, die Mittheilung der göttlichen Gnadenfülle an Alle — zeigt, daß der Erlöser sein Werk nicht auf die Grenzen eines Landes, einer Zeit beschränkte: daß es vielmehr für Alle gelten sollte, daß er Alle gerettet wissen will. Er spricht es aus: Wenn er erhöht seyn werde, so werde er Alles zu sich ziehen. „So hat Gott die Welt geliebt," sagt er Joh. 3, 16: „daß er seinen eingebornen Sohn hingab, auf daß jeder, der an ihn glaube, nicht verloren sey, sondern das ewige Leben habe." Nach I. Joh. 2, 2 ist Christus Fürsprecher und Versöhnung für unsere und für die Sünden der ganzen Welt. Aehnlich spricht sich Johannes 4, 14 dieses Briefes und 3, 17 seines Evangeliums aus [2]).

Paulus führt im 5. Kapitel des Römerbriefes durch, wie sich das Werk Christi auf Alle beziehe. Er setzt da Christus dem Stammvater gegenüber. Wie diesem natürlicher Weise entsprossen, sind wir geistige Söhne Christi. Wie der Stammvater nur Einer — so auch

2) Cfr. Math. 20. Joh. 3, 16. I. Joh. 2, 2. 4, 14. I. Thess. 2, 3—6. 4, 10. II. Korinth. 5, 14, 15. Hebr. 2, 9. Röm. 2, 18 ꝛc. Cfr. Klee, Dogmengeschichte und Petav. de incarnat. II, 13. S. 149.

der Erlöser, wie durch jenen die Sünde in die Welt gekommen, so durch diesen Gnade und Versöhnung. Der Unterschied ist nur, daß im erstern Falle durch Einen Viele verderbt, im andern durch Einen Viele gerettet wurden. Die Allgemeinheit der Sünde und Versöhnung ruhen auf ein und demselben Naturgesetze — der Einheit und Zusammengehörigkeit Aller. So konnte in einem Punkte Tod und Leben für das Ganze erscheinen: igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem: sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.

II. Korinth. 5, 15 sagt der Apostel, Christus sey für alle gestorben, auf daß die da leben nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. Daß die Wirkung seines Todes eine allgemeine, jedoch nicht unbedingte sey, deutet klar 1, 16 des Römerbriefes an, wo der Apostel das Evangelium als Kraft Gottes bezeichnet, die jedem zum Heile diene, der daran glaubt. Hieher gehören dann auch alle Stellen, welche von einer Versöhnung der Welt, des Alls reden, die Schöpfung und Versöhnung einander gegenüberstellen. Allerdings haben diese Begriffe noch einen viel weitern Sinn, als den der Beziehung auf die Menschheit. Diese ist aber sicher darunter begriffen und hauptsächlich gemeint.

Diese Allgemeinheit des Werkes Christi hat kein kirchlicher Lehrer verkümmert, bei Allen tritt sie hervor. Es ist nicht nothwendig, hier viele Citate dafür anzuführen. Im Gegentheil, die ältern Lehrer, wie Origenes, waren eher versucht, sie zu weit auszudehnen. Wo eine Beschränkung eintrat, hat sich die kirchliche Lehrautorität stets dagegen erklärt. Sie ist dem Pelagianism wie den Ansichten Gottschalks und den Prädestinationstheorien der Reformatoren entgegengetreten und hat sie erst in neuerer Zeit in der Lehre des Jansenius verworfen.

Die Freiheit der Kreatur ist der feste Markstein, an dem diese Irrlehren scheitern. Sie muß immer festgehalten werden. Man darf also auch die Wirkung der Versöhnung nicht unbedingt fassen. Wir haben oben die Stelle Römer 1, 16 angeführt. Dasselbe sagt Hieronymus in seinem Kommentar zu Isaias 43 ꝛc. Voluntas venientis (dei) haec fuit, ut omnes crederent et salvarentur. Der

lebendige Glaube ist zunächst die freie That, welche die Wirksamkeit des Werkes Christi auf das Individuum vermittelt. An diese Schranke schließt sich noch eine weitere an. Es ist nämlich klar, daß der Glaube nur möglich ist, wenn ihm das Objekt nahe gebracht wird. Das setzt also wieder die Vermittlung der Kirche voraus. Nur so ist die Communicatio meriti passionis möglich, von welcher das Concil von Trient spricht: Verum etsi ille (Christus) pro omnibus mortuus est, non tamen omnes mortis ejus beneficium recipiunt, sed dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur. Nam sicut revera homines nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti; cum ea propagatione, per ipsam dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant. Ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia sua justi fiunt, illis tribuatur. Pro hoc beneficio Apostolus gratias nos semper agere hortatur patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum, transtulitque in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus redemtionem et remissiónem peccatorum [3]).

Allein, da sich die Thatsache nicht läugnen läßt, daß vielen Stämmen, Völkern und einzelnen Menschen das Evangelium nicht verkündet wurde, ohne Glauben an dieses, also ohne Vermittlung desselben aber das Verdienst Jesu Christi nicht zu Theil werden kann: ist damit nicht die Reprobation einer großen Zahl von Menschen schon von selbst ausgesprochen? Wir sagen: keineswegs. Denn was zunächst die geistige Wiedergeburt in der Taufe betrifft, so lehrt die Kirche, daß sie in Ermanglung der äußerlichen Setzung des Sakraments durch die Begierde und das Blut des Martyrerthums ersetzt werden könne. Diese setzen freilich schon wieder ein Bekanntseyn mit der Religion Jesu und eine Anerkenntniß derselben voraus.

Allein auch wo diese nicht vorhanden sind, ist noch eine Wirkung des Todes Jesu denkbar. Der Trieb nämlich der Seele ist immer-

3) Sess. VI. de justific. c. III.

dar auf Gott gerichtet. Pflegt nun der Mensch, dem Zuge des Vaters folgend, diesen Keim: so wird auch er noch in's Reich des Sohnes versetzt werden, wenn auch keine zeitliche Vermittlung ihm die Gnade zuführt. Im ersten Briefe Petri 3, 19 ist meines Erachtens diese Idee zur Genüge ausgedrückt. Wenn der Apostelfürst lehrt, daß auch denen, die einst ungläubig gewesen, daher vom Strafgerichte Gottes getroffen wurden, der Weg zum Himmel noch eröffnet worden sey: so ist jedenfalls die Barmherzigkeit Gottes hier in ihrem schönsten Lichte gezeigt. Darf auch die Stelle nicht so verstanden werden, als sey auch im Jenseits der freien Willensentscheidung noch Raum gelassen, da der Text davon wirklich nichts sagt und die Kirchenlehre geradezu widerspricht: so ist doch damit, daß auch denen, die im letzten Todeskampfe noch einmal den Sinn zu Gott wandten, Christus als Heiland erschien, obwohl sie im Leben nichts von ihm gewußt, keine objektive Gnadenvermittlung im Leben erlangt hatten, schon ausgesprochen, daß Allen, denen sie nicht zu Theil geworden war, die aber ihr Leben nach dem bessern Zuge ihrer Natur eingerichtet, den Sinn dem Himmel zugewandt hatten, im jenseitigen Leben noch der Anschluß an das Reich Gottes möglich sey. Auch ihnen, den Todten, kann, wie Petrus 4, 11 weiter sagt, die frohe Botschaft noch verkündet werden, daß auch für sie der Heiland gelitten habe und ersetze, was ihrem Streben abgehe.

Die subjektive Richtung auf Gott, die freilich wieder bedingt ist durch die gratia antecedens und nur intuitu meritorum Christi ertheilt wird, ist es was im Leben die sakramentale Gnadenwirkung ermöglicht und auch jenseits noch die Bahn zu Gott offen hält. Wir sehen leicht ein, wie Christus die Wiederherstellung aller Kreatur bewirke, wie nur durch den Anschluß an ihn Rettung derselben möglich sey, und wie also der Nichtanschluß an die Kirche als der Anstalt dazu die Verdammung begründe. Daraus folgt aber noch nicht, daß die unfreiwillige, unverschuldete Unbekanntschaft mit ihm, seinem Werke und seinem Reiche das Nämliche zur Folge haben könnte. Vielmehr müssen Alle unverschuldeter Weise außerhalb der Kirche Stehenden, die ihren Sinn der Tugend geweiht haben, als Söhne — wenn auch noch illegitime — derselben betrachtet werden. Nicht

ohne, aber in und durch Christus gilt das Wort des deutschen Dichters:

Gerettet wird das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen;
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

So allgemein aber die Wirkung des Werkes Christi ihrem Umfange nach ist, so allgemein ist sie auch nach ihrer Intensivität. Wie alle Menschen von ihr berührt werden, so auch alle Seiten der menschlichen Natur und ihres Lebens. Keine bleibt davon ausgeschlossen. Der ganze Mensch in allen seinen Beziehungen soll versöhnt werden. Der alte muß ausgezogen und ein neuer, unbefleckter und sündloser muß angezogen werden.

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie die Inkarnation selbst schon auf das Naturverhältniß im Allgemeinen wirke; daß im Anbruche die ganze Natur geheiligt und erhoben sey. Wenden wir diesen Grundgedanken speziell auf die Menschheit an, so wird sich hier nach den beiden Bestandtheilen derselben: Geist und Leib — eine Erhebung und Heiligung dieser beiden zeigen.

Die Thatsache, daß die freie Willensentscheidung, weil in der Natur gründend, auf diese zurückwirke und in ihr ein bestimmtes Seynsverhältniß herstelle: läßt im Geiste eine Verletzung des göttlichen Ebenbildes durch die Sünde erkennen. Da aber dieses in der Schöpfung gegeben, dem göttlichen Willen entsprungen ist: so muß auch seine Wiederherstellung durch die ἀποκαταλλαγὴ bewerkstelligt werden. Die Wunden der Seele müssen durch den Balsam der göttlichen Gnade geheilt und wieder mit dem Dufte ihrer ursprünglichen übernatürlichen Schönheit geschmückt werden. Der Eintritt des Gottessohnes in den Organism des kreatürlichen Geistes mußte von selbst eine nähere Verbindung zwischen beiden herbeiführen. Wie materielle Substanzen schon durch eine leise Berührung auf einander wirken, so mußte dieser organische Verband die Seele wieder mit dem Himmel verknüpfen und Himmelsthau auf sie fallen lassen. Und wie es in der Sphäre des Geistes ist, so auch in der des Leibes — da ja der Sohn Gottes nicht bloß Geist, sondern Mensch geworden,

die ganze menschliche Natur, also auch Fleisch angenommen hat. Schon vor der Inkarnation war die ganze Natur in der heil. Jungfrau gereinigt und in geringerer Weise lehren es die heiligen Väter selbst von Johannes dem Täufer. Durch die Inkarnation aber ist nicht bloß für einzelne Individuen, sondern für die ganze Menschheit der Keim zur Reinigung, Erhebung und Heiligung der Natur in die Welt gelegt worden. Darum ist diese nicht mehr unrein, sondern dem Herrn geweiht.

Wie nun auf diese Weise die Natur gereinigt wird, so werden es auch die Grundkräfte der menschlichen Seele: Erkenntniß, Wille und Gefühl. Da durch und innerhalb dieser Kräfte die freie Selbstbestimmung des Menschen sich vollzieht, so mußte auf sie die Gnade insbesondere wirken, um sie zu einer schönen gottgefälligen Entwicklung zu bringen.

Was zunächst die Erkenntniß angeht, so ist klar, daß die christliche von Gott durch seine Offenbarung erleuchtete Ursprung und Ziel des Lebens zum Bewußtseyn bringt, wie es außerhalb derselben nimmer der Fall seyn kann. Ebenso sind ihr von Gott die Mittel angezeigt, wodurch der Mensch seine Aufgabe zu lösen und sein Ziel zu erreichen vermag. Ist es auch die Aufgabe des menschlichen Geistes, die göttliche Offenbarung zu vermitteln — ihre übernatürliche Wahrheit mit der natürlichen Erkenntniß in Einklang zu bringen, und ist es noch Sache der Geschichte des Geistes die vollkommne Harmonie zwischen beiden in der Wissenschaft herzustellen: so ist doch das unmittelbare im Glauben aufgenommene Himmelslicht schon Leuchte genug für den Weg durch das Leben. Wir wissen, was wir wissen müssen, um gut zu handeln und zu Gott zu kommen. Der Einheit der Gesetze, die der Wille Gottes in alle Natur des Geistes wie der Sinnlichkeit gelegt hat, entspricht die Einheit des christlichen Glaubens — der Offenbarung. Beide müssen sich gegenseitig decken, da sie ein und denselben Urquell — den göttlichen Logos haben, der jene geschaffen, diese gegeben hat und in ihrer Reinheit erhält. So braucht die christliche Erkenntniß ihr Licht nicht überallher zu borgen, da ihr das unwandelbare Licht in Christus dem Herrn geworden ist.

Wie die Erkenntniß, so wird im Christenthume auch der Wille

durch die Gnade geleitet, erhoben und verklärt. Es gleicht der Mensch einer Pflanze, die im fruchtbarsten Boden stehend, doch des Sonnenlichtes bedarf, wenn sie sich entwickeln und gedeihen soll. Vom Strahle der göttlichen Gnade erweckt, vermag nun auch der Wille dem nachzukommen, was die Offenbarung, was ihm der Glaube als Pflicht und Lebensaufgabe gezeigt hat: im Leben hienieden sich so für Gott zu bestimmen, daß der Mensch jenseits in Einheit mit Gott ewig leben mag. Ist der natürlich verderbte Wille in der Weise schwach, daß er angezogen von den Gütern dieser Erde sich ihnen gerne zuneigt, so scheut der von der Gnade erweckte weder Noth noch Mühsal des Lebens, um sich zu seinem höchsten Ziele aufzuschwingen. Wenn er sich der irdischen Güter bedient, so geschieht es nur, weil und wie Gott sie ihm anvertraut hat, als seiner natürlichen Basis, sie in und mit sich zu vergeistigen und zu verklären. Wie der Mensch nun einerseits seine natürliche Unvermögenheit erkennt, andrerseits aber weiß, daß er mit Gottes Gnade Alles vermag: so erbaut sich auf dieser Gewißheit die Hoffnung, daß Gott ihn nicht verlassen, vielmehr das angefangene Werk werde vollenden helfen.

Wie das Gefühl in seiner Unmittelbarkeit die Keime der Erkenntniß und des Willens in sich vereinigt: so einigen sich in ihm die beiden letztern wieder, auch wenn sie sich entfaltet haben, — zur γνῶσις und ὁμολόγησις geworden sind. Die freie Ausgestaltung der seelischen Kräfte verbindet sich wieder mit der Natur. Ist diese gereinigt und geheiligt und die sittliche Selbstbestimmung eine gottinnige geworden, so vollendet sich der ganze Mensch in Gott. Alle seine Seiten sind in harmonische Beziehung getreten und schließen sich allseitig der göttlichen Lebensordnung an. Wie das Verhältniß der göttlichen Personen zu einander zunächst ein Verhältniß ewiger, wechselseitiger Liebe ist: so ist auch die wahre Lebensordnung eine Liebesbeziehung Gottes zur Kreatur, der Kreatur zu Gott und der einzelnen geschaffenen Wesen unter einander. So erscheint auf dieser Stufe ebenso der Gottesfriede wie himmlische und irdische Liebe — der Zustand der Seligkeit.

Im ganzen Menschen, wo Geist und Körperlichkeit sich zur Einheit verbunden haben, erscheint diese innere Versöhnung und Erhe-

bung als eine allgemeine, den ganzen Menschen umfassende. Sie wird in allen Lebensäußerungen That und Werk und sendet so ihre Strahlen über alle Lebensbeziehungen. So kommt es, daß das christliche Leben alle Verhältnisse ergreift. Die sociale Ordnung nicht nur der Menschheit, sondern des ganzen Universums wird davon berührt.

Gehen wir hier vorerst auf die einzelnen socialen Gebiete der Menschheit ein, um zu sehen, wie sich hier in Familie, Staat und Kirche der Geist der Versöhnung zeige.

In der Familie erscheint ein dreifaches Verhältniß: der Gatten zu einander, der Kinder zu den Eltern und umgekehrt, und dann das Verhältniß dieser zu den ihnen untergeordneten Dienstboten.

Es ist schon oft berührt worden, wie viel das Weib seiner socialen Stellung nach dem Christenthume verdanke. War sie in der vorchristlichen Zeit und ist sie noch außerhalb des Christenthums die Sclavin des Mannes, so ist sie im Christenthum seine Lebensgefährtin geworden. War vor dem Christenthum die Polygamie fast allgemein verbreitet, sey es in ihrer eigentlichen oder unter der von den Staatsgesetzgebungen geduldeten Form des Concubinats, so ist durch Christus und in der Kirche das ursprüngliche monogamische Verhältniß wieder hergestellt worden. Diese Zurückführung der Ehe auf ihre natürliche Grundlage ist an sich schon nicht hoch genug anzuschlagen. Allein im Christenthume tritt noch eine Erhebung und Vergeistung derselben ein durch die Verbindung mit Christus. „Ich sage euch," sagt der Apostel, „die Ehe ist ein großes Sakrament, aber in Christus und seiner Kirche." In der christlichen Ehe ist Natur und Gnade in höchster Weise vereinigt. Das Mysterium des Naturlebens ist aufgenommen in das Leben der Gnade, — die irdische Liebe verbindet sich mit der himmlischen. Dieses Verhältniß verklärt daher auch die Beziehung der Gatten zu einander. Daher wiederholen sich die Aussprüche der Apostol: „Ihr Männer liebet eure Weiber, wie Christus die Kirche geliebt hat." Bleibt der Mann nach göttlicher Ordnung das Haupt des Weibes und mahnt daher der Mund des Apostels, die Weiber möchten des Gehorsams gegen denselben nicht vergessen, so ist diese Herrschaft doch keine Tyrannei, sondern es ist die höhere, durch Liebe verklärte Macht, die die nie-

dere an sich zieht, erhebt und schützt. In der reinen, christlichen Ehe zeigt sich daher im Kleinen die wundervolle Liebesordnung, die der göttliche Wille dem ganzen Universum gegeben und bestimmt hat.

Die Kinder, die aus der Ehe kommen, stehen zu den Eltern gleichfalls sowohl in einem Natur- als Gnadenverhältniß. Wie sie durch sie das zeitliche Leben erhalten haben, so ist es wieder die elterliche Pflege, die es in ihnen entwickeln hilft — bis sie selbst mündig, d. h. ihrer eignen Erhaltung mächtig geworden sind. Zu diesem Verhältnisse tritt dann aber noch die elterliche Erziehung, die die Keime des Guten in der Kindesnatur entwickelt, die junge Seele der Kirche zuführt, um aus ihrem Gnadenborne das Wasser des Lebens zu trinken. Reine Glieder der Menschheit, heilige Glieder der Kirche sollen aus den Kindern werden: die Keime dazu zu legen und zu pflegen ist aber die erste Aufgabe der Eltern. Für die Kinder entspringt daraus wie die Pflicht der Dankbarkeit, so die des Gehorsams. Sein eigenes Wohl wollen ist gewiß keine schwere — aber eine um so bindendere Pflicht. Daher die herzliche Mahnung des Apostels Kolosf. 3, 20: filii, obedite parentibus per omnia: hoc enim placitum est Domino. Diese Mahnung wird um so ergreifender, da der Apostel andrerseits auch die Eltern beschwört, ja nicht hart gegen die Kinder zu sehn, sondern sie als Pfänder Gottes zu betrachten und mit liebevoller Achtung zu behandeln: Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. Diese Verse Kolosf. 3, 19, 20, 21 enthalten in kurzen Worten eine so herzliche, so liebenswürdige Ansprache, eine so trauliche Zeichnung des christlichen Familienlebens, daß sie Bände von Rechtssammlungen und Erziehungslehren hinter sich lassen. Wahrlich, wo dieser Mahnung des Apostels Folge geleistet wird, da ist die Erde nicht mehr ein Thal des Jammers, sondern ein Ort, dem zur vollkommenen Seligkeit nichts mehr fehlt, als die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht.

Erschöpft wird dann das Wesen des christlichen Familienlebens durch die Art und Weise, wie der Apostel in den folgenden Versen das Verhältniß der Dienstboten zeichnet: „Ihr Knechte dienet euren Herrn für dieses Leben in Allem, nicht mit Augendienst, um Men-

schen zu gefallen, sondern in Einfalt des Herzens und Gottesfurcht. Was ihr thut, thuet von Herzen, als thätet ihr es dem Herrn und nicht den Menschen, wissend, daß ihr von Gott die Vergeltung empfangen werdet. Christus dem Herrn dienet.“ „Ihr Herren, was recht ist und billig, gewähret euern Knechten und wisset, daß auch ihr einen Herrn habt im Himmel.“

Wurde der Sclave der heidnischen Welt bloß als Sache betrachtet, so im Christenthum als Person von gleichem Werthe mit dem Herrn. Beide haben Ein Ziel, ein und denselben Herrn, dem sie Rechenschaft abzulegen haben von ihrem Thun und Leben. Hält selbst der Stagirite die Natur des Sclaven für schlechter als die des Freien: so ist im Christenthume die Gleichheit ausgesprochen, und das Verhältniß zwischen Herrn und Diener nur als eines von sittlicher Ueber- und Unterordnung aufgefaßt. Damit war die Sclaverei faktisch aufgehoben. Die sittliche Ordnung bleibt und wird bleiben. Die spätere Emancipation des Sclaven im Christenthume ist nur die adäquate Form eines Verhältnisses, das schon mit seinem Eintritte in die Geschichte gegeben war.

Auf dem christlichen Familienleben kann nur ein christlicher Staat sich aufbauen. Die nämlichen Grundgedanken wie dort gelten auch hier. Er ist der geordnete Verband sittlicher Individuen zur Gemeinheit. Sein Gesetz, sein Leben kann nur der göttliche Wille seyn. Je mehr er diesem, wie er durch die Offenbarung in der Kirche sich ausgesprochen hat, entspricht, um so kräftiger und schöner wird es seyn, um so mehr seine Idee erreichen und seine Glieder beglücken. Weil überall im Universum Gliederung ist, muß auch im Staate Ueber-, Unter- und Nebenordnung seyn. Seine Vollkommenheit ruht darin, daß dem von Gott gesetzten Oberhaupte allenthalben in allen billigen und gerechten Dingen gehorcht werde; daß aber auch dieses eingedenk sey, daß es noch einen Herrn über sich habe, dem es wird Rechenschaft ablegen müssen. Der Fürst, der in diesem Sinne regiert, wird auch leicht Gehorsam finden. Denn wem es um das Gute zu thun ist, der wird, indem er ihm dient, nur sich selbst zu dienen glauben:

Es ist kein schönrer Anblick in der Welt,
Als einen Fürsten seh'n, der klug regiert;
Das Reich zu seh'n, wo jeder stolz gehorcht,
Wo jeder nur sich selbst zu dienen glaubt,
Weil ihm das Rechte nur befohlen wird[4]).

Es muß aber wie Ehe und Familienleben auch der Staat in die Gnadenordnung eintreten. Natur und Gnade sind eben nicht zwei sich so entgegengesetzte Momente, daß die Eine ohne die Andere bestehen könnte. Wie das Princip der natürlichen Ordnung vom Staate vertreten wird, wie es das natürliche Wohl des Volkes ist, was er vorzugsweise im Auge hat: so muß er auch der Höherichtung seiner Glieder nicht nur freien Spielraum lassen, sondern allen möglichen Vorschub leisten. Da es die Kirche ist, die diese Gnadenordnung vermittelt, so hat der christliche Staat die Aufgabe sich ihr anzuschließen und als Glied ihres Organismus ihr Leben zu theilen. Auf diesem Gebiete kann und darf kein Widerspruch bestehen, da es dieselben Persönlichkeiten sind, die beiden angehören, und sobald diese Eins in sich sind: so muß auch das äußere, natürliche mit dem innern, übernatürlichen Leben der Kirche sich zusammenschließen. Die Wirkung Gottes in der Geschichte drängt zu diesem Ziele, und ist dieses erreicht, dann ist die ἀποκαταλλαγή auch eine allgemeine geworden.

Wie in der Person des Erlösers Alles zur Einheit verknüpft wurde, wie in ihm Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit sich vereinigt haben, so ist auch seine fortdauernde Wirksamkeit in der Geschichte eine gleich allgemeine. Da nun die Kirche sein Leib und zugleich das Medium ist, durch das er in der Menschheit wirkt, so trägt auch sie diesen allgemeinen, katholischen Charakter. Sie ist katholisch nicht bloß in extensiver, sondern in intensiver Weise: sie hat alle Beziehungen des Lebens und die ganze Menschheit zu durchdringen. Alle göttliche Thätigkeit in Beziehung auf die irdische Welt concentrirt sich in derselben. Der Sohn hat sie gestiftet, der Vater führt zu ihr, der heilige Geist ist es, der sie leitet und durchdringt.

---

4) Göthe im Tasso.

Sie ist die Vermittlerin aller Beziehungen: Natur und Gnade, Nothwendigkeit und Freiheit bindet sie zum Kranze des wahren, gottinnigen Lebens. Und weil sie dieses ist, so muß sie nothwendig die höchste irdische und zeitliche Stufe der Versöhnung und Vollendung seyn. Wir haben oben schon ihr Verhältniß zu Christus und der übersinnlichen Welt dargestellt. Blicken wir darauf zurück, so sehen wir in ihr nun zugleich den Anknüpfungspunkt, wo sie über die Schranken des irdischen Daseyns hinübergreift. Wir sehen sie zum Reiche Gottes sich gestalten, ihre Glieder theils den Eingang in den Himmel hoffend, von ihr noch unterstützt im Reinigungsorte — die leidende Kirche, theils bereits in den Himmel eingegangen — die triumphirende, ihr — der kämpfenden — zu Hilfe kommen und für sie fürbittend. Nur Einer aber ist ihr Herr und Meister, der ihr Heiland und ihr Retter am Stamme des Kreuzes geworden ist. Zu ihm blickt daher die Kirche empor, ihm dient sie, von ihm hat sie Trost und Hoffnung, ihm ist sie verpflichtet. Sie hat sich ihm als Braut ergeben und kann von sich sagen:

Wenn Alle untreu werden,
So bleib ich Dir doch treu,
Daß Dankbarkeit auf Erden
Nicht ausgestorben sey.

Doch nun haben wir von ihr aus noch das weitere Objekt der Versöhnung zu betrachten, das Paulus 1, 20 seines Briefes an die Kolosser als von der ἀποκαταλλαγὴ berührt, erwähnt. Wir werden sehen, wie sich dieses Glied an die bisherige Darstellung anschließt und von ihr Licht gewinnt. Wir werden damit die wundervolle Einheit des Christenthums noch mehr erkennen und die Liebe und Barmherzigkeit Gottes noch mehr schätzen lernen.

Die Beziehung der ἀποκαταλλαγὴ auf die Engelwelt.

Halten wir den Gedanken fest, daß der Apostel 1, 16 von der Schöpfung des Weltalls spricht und ausführend dieses in seine beiden Sphären, Himmel und Erde zerlegt und dann vom Aeußern, Sicht-

baren das Unsichtbare unterscheidend die Thronen, Herrschaften, Obrigkeiten und Gewalten als Bewohner des Himmels nennt: so darf auch 1, 20 dieser Gegensatz nicht verwischt und es muß aus dem fortlaufenden Gedankengange nothwendig auf die Identität des Inhalts in beiden Stellen geschlossen werden.

Der Beweis für die Bedeutung von θρόνοι etc. ist schon geführt und auch gesagt worden, daß wie vom Standpunkte des Christenthums aus eine andere Deutung nicht möglich sey, so auch die Geschichte des geistigen Bewußtseyns überhaupt eine pantheistische Verflachung nicht zulasse, daß etwa Himmlisches mit Irdischem identificirt und unter θρόνοι irdische Gewalten ꝛc. verstanden werden könnten. Versetzen wir uns noch einmal zurück zu dem, was in der Einleitung gesagt worden ist: gegen wen und gegen welche Ansichten Paulus im Kolosserbriefe zu eifern hatte; bedenken wir, daß es gerade die Mittelwesen: Engel ꝛc. waren, von denen die Irrlehrer eine Vermittlung der irdischen Welt mit dem Absoluten erwarteten, daß der Gegensatz ihrer mit der christlichen Versöhnungslehre die Polemik des Apostels geradezu herausforderte: so wird der Zusammenhang dieser Stellen mit der Tendenz des ganzen Briefes wohl wahrgenommen und erkannt werden können, daß zur Aufhellung der Schwierigkeiten nicht damit gedient sey, ihnen die vageste Deutung zu geben, unter θρόνοις etc. Mächte dieser Erde und unter οὐρανοῖς wie dem Sprachgebrauche, so dem Wort- und Satzsinne entgegen ein irdisches Reich, eine sey es auch — irdisch-religiöse Anstalt zu verstehen.

Werden aber Engelstufen darunter verstanden, so lassen sich, da ein Theil derselben von Gott abgefallen ist, ebensowohl die Guten im Himmel als die Gefallenen in der Hölle darunter denken, wiewohl das οὐρανός dieser letztern Ansicht entgegensteht. Beides aber ist annehmbar, weil die ursprüngliche natürliche Rangordnung in der Schöpfung auch bei Geistwesen unaustilgbar ist und also durch den Fall, die sittliche Entgegensetzung gegen Gott nicht verloren gehen konnte. Näher liegt nun freilich, unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς nicht die Gefallenen, sondern die wirklichen Himmelsbewohner zu verstehen. Doch begegnen wir da Schwierigkeiten dogmatischer Art. Das christ-

liche Bewußtſeyn weiß ſich die Engel im Himmel nur als gute zu denken. Sie ſind bei ihrer Entſcheidung Gott treu geblieben. Wenn man nun die ἀποκαταλλαγή als Verſöhnung faßt, wie kann von einer ſolchen geſprochen werden, wo eine Trennung nie ſtattgefunden hat? Die Exegeten haben Verſchiedenes verſucht, dieſe Schwierigkeiten abzuweiſen. Man hat Epheſ. 1, 10 zu Hülfe genommen und das ἀποκατάλλαξαι mit ἀνακεφαλαιώσασθαι identificiren wollen — eine vergebliche Mühe! Man iſt auf dieſem Wege gezwungen, ein Verhältniß des Widerſpruches unter ihnen anzunehmen, ſey es nun in ihrem Organism, oder in ihrer Natur, oder in ihrer allgemeinen kreatürlichen Stellung.

Würde man die gefallenen Engel in die Verſöhnung aufgenommen denken, ſo wären die dogmatiſchen Schwierigkeiten nicht geringer. Die Kirchenlehre hält feſt, daß die Verdammung eine ewige ſey, und hat jede Verwiſchung oder Beeinträchtigung dieſes Dogmas abgewieſen. Somit iſt der Begriff der Verſöhnung in keinem Falle auf die Engelwelt zu beziehen. Wir haben aber geſehen, daß dieſe Bedeutung auch nicht die der ἀποκαταλλαγή ſey, daß vielmehr in dieſem Worte ein viel weiterer und tieferer Grundgedanke enthalten ſey. Wir können davon ausgehend die verſchiedenen Glieder dieſes Objektes ganz gut in ihren wahren, der Kirchenlehre entſprechenden Beziehungen erfaſſen. Wir werden ſomit ohne Anſtoß ihre Beziehung ſowohl auf die reine, gut gebliebene Engelwelt, als auf die gefallene darthun und nachweiſen können, daß das chriſtliche Dogma ganz der apoſtoliſchen Lehre entſpreche.

Die Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf den Organismus der Engelwelt.

Die Idee des Organism, in welchem Seyn und Werden zugleich vorhanden ſind, iſt dem Origenes in die einer ewigen Bewegung aufgegangen. Er dachte ſich die Geſchichte nur als ein fortwährendes Auf- und Abwogen der Geiſterwelt zu und von Gott. Nirgends gab ihm die Geſchichte ein beſtimmtes, unumſtößliches Reſultat. Die freie Selbſtbeſtimmung für Gott erhebt und verklärt den Menſchen zum Engel. Aber iſt er auch am Punkte des ruhigen

Seyns angekommen, er bleibt beweglich und muß seine Entscheidung für Gott stets fortsetzen, widrigenfalls er wieder niedersinkt in die Materie, um entweder abermals Mensch oder gar Dämon zu werden. Diese rastlose Bewegung der Geister und Schöpfungen ist nun durch den Tod Christi allerdings mehr eine zum Guten geworden. Origenes glaubt daher, daß die Versöhnung auch die Dämonen wieder auf ihre verlornen himmlischen Sitze zurückbringen werde. Wir fänden also keine Schwierigkeit, die allgemeine Beziehung der ἀποκατάλλαγή in Kolossf. 1, 20 fest zu halten. Aber seine Lehre widerspricht wie der Geschichte, die kein resultatloses Werden kennt, so der Kirchenlehre, die die in diesem Leben vollendete Selbstbestimmung als eine ewige erkennt.

Die Ansicht des Origenes, daß wir durch den Tod Jesu in den Kreis der Engel eintreten könnten, ist, jedoch mit Weglassung des dem orthodoxen Systeme Widersprechenden, auch von andern Kirchenlehrern aufgenommen worden. Zuerst vertritt sie Augustinus, der sie mit Wahrscheinlichkeitsgründen zu vertheidigen sucht. Offenbar mußte irgend eine Zahl von Engeln von Gott als die beste erkannt werden. War nun ein Theil derselben abgefallen, so war dadurch in dieser Zahl eine Lücke entstanden, die nicht unausgefüllt bleiben konnte. Neue, den Engeln gleichgeschaffene Wesen mußten nothwendig, nachdem sie durch die furchtbare Strafe der gefallenen Engel belehrt worden, vor diesen eine Bestimmung des Willens vorausbekommen, durch welche die Wahlfreiheit nicht mehr in ihrer Integrität erschienen wäre. So sollten nun die Menschen die Stelle der gefallenen Engel ausfüllen, und dadurch die lückenhafte Spannung im Himmel aufgehoben werden. Es kommt also die Versöhnung der Menschen durch den Eintritt derselben in die himmlische Hierarchie auch den Engeln resp. τοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu Gute, da dadurch ihr Organism wieder geschlossen, ihre von Gott als die beste erkannte Zahl wieder voll würde.

„Et utique", sagt daher Augustinus, „noverunt angeli sancti, docti a Deo, cujus veritatis aeterna contemplatione beati sunt, quanti numeri supplementum de genere humano integritas illius civitatis exspectet. Propter hoc ait Aposto-

lus: Instaurari omnia in Christo, quae in coelis sunt, cum id, quod inde in angelis lapsum est, redditur. Instaurantur autem, quae in terris sunt, cum ipsi homines, qui praedestinati sunt ad aeternam vitam, a corruptionis vetustate renovantur. Ac sic per illud singulare sacrificium, in quo mediator est immolatus, quod unum multae in lege victimae figurabant, pacificantur coelestia cum terrestribus et terrestria cum coelestibus. Quoniam sicut idem Apostolus dicit Coloss. 1, 20 etc.“ [5])

Eine andere Stelle lautet: „Placuit itaque universitatis creatori atque moderatori Deo, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea, quae perierat, in perpetua perditione remaneret: quae autem cum Deo illa deserente perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet secura: alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis originalibus et propriis tota perierat, ex ejus parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur.“

Der Sinn dieser Stellen wäre also, Gott habe es gefallen, die Menschen vom Falle zu erheben, um sie an die Stelle der ewig verdammten Dämonen in den Himmel einzuführen.

Der Gedanke wurde wieder aufgenommen vom heiligen Anselm in seiner ersten Abhandlung über die Inkarnation. Er sucht ihn durch weitere Gründe festzuhalten. Nichts desto weniger bemerkt man aber ein gewisses Schwanken in seiner Durchführung, welches zeigt, daß er diese Ansicht nur als Theologumenon betrachtet wissen wolle. Er will seinem Boso damit nur den Zusammenhang zwischen Himmel und Erde darthun. Die Hauptstellen mögen folgende seyn: Rationabilem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est, vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo ita, ut nec majorem nec mi-

5) Cfr. August. Enchiridion c. XI u. de consensu Evangelist. 1, 35. Enchir. VIII. 3.

norem illum esse deceat, non est dubitandum. Aut enim nescit Deus, in quo numero melius eam deceat constitui, quod falsum est, aut si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decertiorem intelliget. Quapropter aut angeli illi, qui ceciderunt, facti sunt ad hoc, ut essent intra illum numerum, aut quia extra illum numerum permanere non potuerunt, ex necessitate ceciderunt, quod absurdum est opinari. Quoniam ergo de numero illo esse debuerunt, aut restaurandus est ex necessitate numerus eorum, aut in imperfecto numero remanebit rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est, quod esse non potest. Necesse est ergo eos de humana natura restaurari, quoniam non est alia, de qua possint restaurari." Und weiter: „Si angeli, antequam quidam illorum caderent, erant in illo perfecto numero, de quo diximus, non sunt homines facti, nisi pro restauratione angelorum perditorum et palam est, quia non erant plures. Si autem ille numerus non erat in illis, omnibus angelis, complendum est de hominibus et quod periit et quod prius deerat, erunt electi homines plures reprobis angelis, et sic dicemus, quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imiminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum. — Restat ut non completa in illo primo numero angelorun superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. Quae si rata sunt, plures erunt, electi homines, quam sint reprobi angeli. Et colligitur ex utraque translatione (5. Mos. 33, 3) juxta numerum angelorum et juxta numerum filiorum Israel. Quia tot homines assumentur, quot remanserunt angeli. Unde tamen non sequitur, quamvis perditi angeli ex hominibus restaurandi sunt, tot angelos cecidisse, quod perseverarunt" [6]).

Der Grundgedanke in diesen Erörterungen Anselms ist immer, Gott müsse eine bestimmte Zahl für die beste erkannt, also auch geschaffen haben. Er verwahrt sich zwar dagegen, als wolle er diese

6) Cur Deus homo I, 16 ff.

Nothwendigkeit Gott zuschreiben — sie bestehe vielmehr nur auf Seite der creatürlichen Welt. Nun ist aber gar nicht abzusehen, wie dieses der Fall seyn sollte. Denn jedenfalls ist die von Gott gewollte Ordnung die beste. Es würde also die Nothwendigkeit doch wieder auf Gott zurückfallen. Damit wäre aber in Gott den Absoluten selbst wieder eine Relation gesetzt. Jede That Gottes ist, weil der absoluten Güte entspringend, gleich gut — also auch jedes durch Gott gesetzte Werk (quoad opus) gleich gut. Wäre von einer qualitativen Setzung die Rede, so könnte gesagt werden, daß diejenigen Wesen vorzüglicher seyen, in denen Gottes Wesen sich am meisten abspiegelt: aber bei einer quantitativen Bestimmung gilt auch dieser Grund nicht.

Aber zugegeben, es bestünde eine solche relative Nothwendigkeit, so wäre zunächst anzunehmen, da von einer Engelzahl die Rede ist, daß durch den Abfall Einzelner gerade die beste erschienen wäre. Der Einwurf Anselms, daß dann die überschüssige Zahl nothwendig hätte fallen müssen, gilt nicht, da ja seine Erkenntniß des Willens zur Wirksamkeit bedarf.

Was ferner den Ersatz der gefallenen Engel durch Menschen betrifft, so wäre dadurch selbst die Naturordnung Gottes gestört. Der Mensch als Synthese von Geist und Natur hat eine ganz andere Stellung in dieser, als der reine Geist. Ohne Verletzung seiner Natur, also ohne Widerspruch der schöpferischen mit der versöhnenden Thätigkeit Gottes kann er nicht in einen Kreis geführt werden, der ihm ganz fremd ist.

Der Grund, Gott habe nicht wieder Engel zum Ersatze der gefallenen schaffen können: „non enim pariter laudabiles sunt, qui stans in veritate et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper aspicit aeternam“ — ist nicht minder unhaltbar. Denn Gott hätte ihnen ja dieses Wissen bis zu ihrer Entscheidung beschränken können. Dann weiß auch der gefallene und versöhnte Mensch von diesen ewigen Strafen, und wir sehen nicht, daß dadurch der sittliche Werth seiner Entscheidung beeinträchtigt würde. Wollte man in diesem warnenden Beispiele eine zum Guten führende Kraft — also eine Beschränkung der Wahlfreiheit sehen, die Gott nicht habe

wirken lassen können — so müßte man jede Gnade, die auf die freie Willensentscheidung einwirkt, für unzulässig und das wahre Verdienst hemmend ansehen. Die andere Ansicht, daß die beste Zahl erst durch die Schöpfung des Menschen vollständig werden sollte, sucht nur die Schwierigkeiten der ersten zu umgehen. In der That kann, wenn auch eine quantitative Begrenzung der Schöpfung im Plane des göttlichen Willens liegt, nie doch an den Ersatz eines Gliedes durch ein anderes gedacht werden, da jedes schon durch den schöpferischen Willen Gottes seinen bestimmten Platz in der allgemeinen Weltordnung mit seiner Natur erhalten hat, welchen es weder selbst aufgeben kann, welcher aber auch nicht von Gott alterirt werden wird.

Daß übrigens auch dieser Ansicht eine Wahrheit zu Grunde liege, geht aus dem christlichen Bewußtseyn hervor, welches sich mit den Engeln zu einem Reiche — dem Gottesreiche vereinigt weiß, das im Himmel ewiger Seligkeit genießt. Diese Vereinigung beider Ordnungen ist es, die der Apostel Ephes. 1, 10 und 2, 19 lehrt, indem er die Gläubigen versichert, daß sie nun nicht mehr Fremdlinge und Abgesonderte, sondern Mitbürger der Geheiligten und Hausgenossen Gottes seyen. „Die Gläubigen", lehrt auch der Verfasser des Hebräerbriefes 12, 22, „sind hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem und zur Versammlung der vielen Tausende von Engeln und zur Gemeinde des Erstgebornen, welche in den Himmeln aufgezeichnet sind, und zu Gott, dem Richter Aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu Jesu, dem Mittler des Neuen Bundes, und zum Blute der Besprengung, das besser redet, als das Abels."

Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf die Engel an sich.

Was Augustin und Thomas in ihrer Weise versucht haben, zu erkennen nämlich, wie der Tod Christi auch auf die Geisterwelt wirke, haben Andre wieder in andrer Weise angestrebt. Jene stellten ihre Theorie auf, um der Nothwendigkeit zu entgehen, eine Befleckung auch englischer Wesen annehmen zu müssen. Diese dagegen wollen, wenn sie auch äußerst vorsichtig sind und nur ungern das harte Wort aussprechen, doch wenigstens die Möglichkeit nicht in Abrede stellen

und meinen auf diese Weise die Lehre des Apostels noch am besten begreifen zu können. Daß die Engel nothwendig hätten, sich Christo anzuschließen, ist ihnen eine ausgemachte Thatsache. Dieser Anschluß kann aber dann doch auch nicht ohne Gnadenvermittlung seyn. Eine Mehrung der Gnade setzt aber einen geringern Theil derselben voraus. Wie sollte nun dieses kommen, da die Engel ganz gut waren und immerdar Gottes Angesicht schauen?

Eine der wichtigsten Stellen findet sich in der Beziehung beim heiligen Ignatius. Er schreibt in seinem Briefe an die Kirche von Smyrna: *μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια, καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. ὁ χωρῶν χωρείτω.* Weniger bestimmt, aber doch im gleichen Sinne spricht sich Clemens Rom. aus: *Ἰδῶμεν ὡς ἐστιν τίμιον τῷ θεῷ αἷμα αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἔκχυθεν, πάντι τῷ κοσμῷ μετανοίας χάριν ὑπένεγκεν . . .* und: *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις πᾶσι τοῖς πιστευοῦσι καὶ ἐλπιζοῦσι ἐπὶ τῷ θεῷ.* Zu diesen Gläubigen aber rechnet Ignatius auch die Geistwesen, wobei natürlich der Glaube als geistiger Anschluß genommen werden muß, da ein bloßes Fürwahrhalten bei ihrer Erkenntniß lächerlich wäre.

Hippolyt sagt: *ἵνα καὶ τὰ κατ' οὐρανοὺς ἅγια τάγματα νοερῶν μυστηρίῳ οὐσιῶν στομάσῃ πρὸς ἀτρεψίαν τῷ μυστηρίῳ τῆς αὐτοῦ σωματήσεως*[7]). — Und Cyrill von Jerusalem meint: *ἀλλ' οὐκ οἴδαμεν, ὅσα καὶ ἀγγέλοις συνεχώρησε· συγχωρεῖ γὰρ κἀκείνοις, ἐπειδὴ εἷς μόνος ἀναμάρθητός ὁ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καθαρίζων Ἰησοῦς*[8]).

Unter den Stellen, die man zum Beweis und zur Stütze dieser Ansichten anzuführen versuchte, war es vor Allen die bei Job 15, 15, welche immer dafür citirt wurde. Eliphaz im Wechselgespräche mit Job ruft aus: „Was ist der Mensch, daß rein er sey, und daß gerecht erscheine der vom Weib Geborne? Sieh' unter seinen Heiligen

7) Hippol. tom. II. fr. in Beron. et Helic.

8) Cat. II. 11, 10.

ist keiner wandellos und die Himmel sind nicht rein vor seinen Augen.“ Ueber den dogmatischen Werth der von den Freunden Jobs ausgesprochenen Meinungen gilt nun sicher, daß er nicht den Grad habe, den Reden Gottes, sey es mittelbare oder unmittelbare, haben. Doch wo sie mit der übrigen Offenbarungslehre zusammentreffen, kann er ihnen auch nicht in Abrede gestellt werden. Wie aber haben wir es mit dieser Stelle zu halten? Die übrigen Stellen und Ansichten der Kirchenlehrer über diesen Punkt sind nicht bestimmt, sie selbst zweifelhaften Werthes und kann also nur als Theologumenon betrachtet werden. Daraus erklärt sich auch die ungemeine Zurückhaltung der Kirchenväter in dieser Beziehung. Nur andeutungsweise sprechen es Didymus der Blinde von Alexandrien, Hieronymus, Papst Gregorius der Große, Bernhard ꝛc. aus.

Hieronymus kommt in der Erklärung von Ephes. 1, 22 darauf zu sprechen. Cur autem, sagt er, omnia, id est angeli, throni, dominationes, potestates et virtutes caeterae, quae nunquam fuerunt contrariae Deo, ejus pedibus subjiciantur, videtur obscurum. Potest itaque responderi, quod absque peccato nullus sit et sidera ipsa non sint munda coram Deo omnisque creatura paveat creatoris adventum. Unde et crux salvatoris non solum ea, quae in terris, sed etiam ea, quae in coelis erant purgasse perhibetur. Coloss. 1, 20.

Didymus bemerkt zu I. Petri 3: Sicut per filium Dei essentiam cuncta rationabilia habuerunt, sic per eum omnium eorum salus effecta est. Quia enim non substantialiter sed acquisitive sanctitatem habent, cum creaturae sint, jure purgatio facta est circa cuncta hoc modo habentia bonitatem, unde etiam sublimiora correctionem recipiunt. Pacificavit enim etc. Subjecti sunt ei angeli etc. Sicut enim homines abstinentes á peccatis subjecti sunt Christo: ita et superiora rationalia, correcta spontaneis culpis, quas forsitan habuere, ei subjecta sunt, completa dispensatione habita pro salute cunctorum.

Gregor der Große in libr. I. expos. in reg. c. 2 läßt gleichfalls die Möglichkeit gelten, daß auch die Engel nicht ganz rein seyen.

Er ſagt: Extra eum (sc. Christum) sanctus aliquis esset, si absque dono Unigeniti sanctificationis spiritum habere potuisset. Sed quis hoc asserere audeat de hominibus, quod de angelis nequaquam constat?

Bernhard lehrt in serm. 22 in cant.: Qui eruit hominem lapsum, dedit stanti angelo ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate defendens et hac ratione fuit aeque utrique redemptio, solvens illum et servans istum.

Weniger beſonnen, entſchiedener ſpricht ſich Calvin in ſeinem Commentar aus und das iſt das große Verdienſt, das ihm einige proteſtantiſche Exegeten in ſeiner Erklärung zuſchreiben. Er behauptet einfach: non tantum esse in angelis justitiae, quod ad plenam cum Deo conjunctionem sufficiat, itaque pacificatore opus habent, per cujus gratiam penitus Deo adhaereant. Dazu bringt er noch das Moment der Befeſtigung: cum creaturae sint, extra lapsus periculum non sunt, nisi Christi gratia confirmati. Aus dieſem Schwanken der Anſichten erklärt ſich auch, wie die mittelalterlichen Schulen darüber ſtrittig ſeyn konnten, ob die guten Engel ſich in ihrem Willen ſogleich nach ihrer Entſcheidung fixirt haben, oder ob vielmehr ihr Wille auch fürder noch beweglich gedacht werden könne. Anſelm, Thomas und ſeine Schule folgten erſterer Anſicht. Letztere von Andern vertreten ſcheint an obigen Stellen einigen Vorſchub zu haben. Beiden ſcheint jedoch feſtzuſtehen, daß die rückwirkende Erlöſungsgnade ſie im Guten erhalten habe. Dieſes Theologumenon wird ſich nun freilich je nach der Anſicht der theologiſchen Schule ſelbſt wieder verſchieden geſtalten. Iſt auch kirchliche Lehre, daß intuitu meritorum Christi eine ſolche Gnade ertheilt worden ſey, ſo wird dieſe doch mehr als die allgemeine Wirkung des Logos in der Geſchichte angeſehen werden müſſen, die vor ſeiner Inkarnation ſicher keine ſo intenſive war, wie in und nach derſelben.

Dann bleibt dieſe Theorie auch darin unbeſtimmt, ob ſich dieſe Gnade auf alle Geiſtweſen im Himmel beziehe, oder nur auf Einzelne, die derſelben bedurften. In der Freiheit liegt nämlich die

Möglichkeit sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Drängt der innere Drang des Geistes zu dieser Selbstbestimmung, so ist doch dadurch, daß dem Guten im Bösen ein Gegensatz geboten ist, die volle Energie schon gebrochen. Denn wäre auf der einen Seite eine Präponderanz, so wäre die andere schon fast eine unmögliche. Ja bestände sie wirklich, so wäre damit wenigstens ausgesprochen, da sie nur auf der Seite des Guten seyn kann, daß eine große Energie dazu nöthig gewesen wäre, um zum vollendet Bösen zu kommen. Es scheint nun aus der Natur der Sache hervorzugehen, daß wie bei den Einen die Entscheidung zum Guten, bei den Andern die zum Bösen vor sich gegangen: auch eine Mittelstellung zwischen beiden nicht nur möglich, sondern fast nothwendig eintreten mußte. Dante, der mit der dogmatischen Entwicklung seiner Zeit gewiß so gut, wie irgend ein Anderer vertraut war, spricht das offen aus. Er läßt sich von seinem Führer — Virgil — durch die Hölle eine Schaar solcher Wesen zeigen, die nicht bös geworden und Gott nicht treu gewesen. Er hatte nun freilich seine eignen Ansichten über Neutralität; darum spielen dieselben seiner Meinung nach eine so erbärmliche Figur. Ob aber nicht gerade bei diesen die Gnade Gottes besonders eingetreten sey, wäre wohl eine besondere Frage. Dadurch würde der Organismus der Engelwelt, wenn er durch sie eine Störung erlitten hätte, wieder in seine Vollkommenheit eingetreten seyn. Die gewöhnliche Hypothese, daß die reinen Geister sich augenblicklich entscheiden mußten, während im Menschen die Leiblichkeit diese Schnelligkeit hinderte, kann dagegen nicht von besonderem Gewichte seyn, da sie eben nur Hypothese ist.

Im Ganzen aber wird sich die Lehre von der Beziehung der ἀποκαταλλαγὴ auf die Engel an sich dahin bestimmen: daß sie wie einerseits ihrer ursprünglichen Stellung nach in ihrer Selbstbestimmung an den göttlichen Logos angewiesen, so auch ihrer Stellung zur Menschheit und Natur nach an seiner Inkarnation Theil hatten. Waren sie ihrem eignen Wesen nach rein, so mag doch ihre Beziehung nach Außen eine getrübte gewesen seyn. Der Widerspruch des Erdenlebens schlägt seine Wellen auch in das Jenseits hinüber. Wenn daher Christus sich die Wahrheit, den Weg und das Leben nennt, so

gilt dieſes ſicher auch für die Engel, denn ohne ihn kann Niemand zum Vater kommen. Dieſe Anſicht führt aber nun ſchon zu einer andern hinüber, deren Vertreter vornämlich Chryſoſtomus iſt.

Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf das Verhältniß der Engel zu den Menſchen.

Chryſoſtomus geht von dem Gedanken aus, daß Paulus im Gegenſatze gegen die Irrlehrer habe darthun wollen, daß die Engel, weit entfernt, unſere Vermittler bei Gott zu werden, vielmehr unſere Feinde geweſen ſeyen, ſo lange wir uns in der Sünde befanden, alſo nicht durch unſern wahren Mittler Chriſtus der Verſöhnung theilhaftig geworden ſeyen. Dieſes werde bewieſen durch die vielerlei Strafakte, die ſie im Dienſte des erzürnten Gottes über die Menſchen einzeln ſowohl, als über ganze Städte und Völker verhängt hätten. Erſt dadurch, daß wir, durch Chriſtus verſöhnt mit Gott und gut, ſeiner Gnade theilhaftig geworden ſind: ſeyen auch ſie von ihrer Feindſchaft gegen uns zurückgekommen und daher die Geburt Jeſu Anlaß zu ihrem Friedensliede: „Ehre ſey Gott in der Höhe und Friede den Menſchen auf Erde“ geweſen. Er ſagt in ſeiner Homilie zu Koloſſ. 1, 20: „τὶ δὲ ἐστὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς“; εἰκότως γὰρ ἐμπέπληστο, καὶ εἰς πολλὰ διῄρητο· καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἕκαστος ἡμῶν διεστασίαζεν, καὶ πρὸς τοὺς πολλούς· τὰ δὲ ἐν τοῖς οὐρανοῖς πῶς εἰρηνοποίησεν; ἦ καὶ ἐκεῖ πόλεμος ἦν καὶ μάχη; καὶ πῶς εὐχόμεθα λέγοντες „γενηθήτω τὸ θέλημά του ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς“; τὶ οὖν ἐστιν; ἀπέσχιστο ἡ γῆ τοῦ οὐρανοῦ· ἐκπεπολεμωμένοι ἦσαν οἱ ἄγγελοι πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· τὸν δεσπότην ὁρῶντες τὸν ἑαυτὸν ὑβριζόμενον τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὕτως μετέστησεν· ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ἤγαγεν αὐτοῖς, τὸν ἐχθρὸν τὸν μισούμενον: οὐ μένοντα ἐπὶ τῆς γῆς ἐποίησεν εἰρηνεύειν. ἀνήγαγεν πρὸς αὐτοὺς αὐτὸν τὸν ἐχθρον καὶ πολέμιον· τοῦτο εἰρήνη βαθεία. Ἄγγελοι ἐπὶ γῆς ἐφαίνοντο λοιπὸν, ἐπειδὴ καὶ ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ ἐφάνη· δοκεῖ δέ μοι ἁρπαγὴ τοῦ Παύλου τούτου ἕνεκεν γεγενῆσθαι, καὶ τοῦ δεῖξαι ὅτι καὶ ὁ υἱὸς ἐκεῖ ἀνελήφθη· καὶ τὸ μὲν πρὶν ἐπὶ γῆς ἐφαίνοντο ἄγγελοι πρὸς

τιμωρίαν ἀποστελλόμενοι ἐπὶ τῶν Ἰσραελιτῶν· ἐπὶ τοῦ Δαβὶδ, ἐπὶ τῶν Σωδομιτῶν, ἐπὶ τῆς κοιλάδος τοῦ κλαυθμῶνος· νὺν δὲ ἐξ ἐναντίας ἐπὶ γῆς ἥδον σφόδρα χαίροντες. καὶ τούτους κατήγαγε πρὸς αὐτούς· καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἀνήγαγεν ἐκεῖ· καὶ θέα μοι τὸ παράδοξον· τούτους πρώτους κατήγαγεν ὧδε, καὶ τότε τὸν ἄνθρωπον ἀνήγαγεν· ἐπειδὴ τὰ τῆς γῆς ἔμελλεν οὐρανὸς δέχεσθαι· διὰ τοῦτο εὐχαριστοῦμεν λέγοντες· δόξα ἐν ὑψίστοις τῷ θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς εἰρηνὴ, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία „τουτέστιν καταλλαγή."

Er fügt dann noch bei, daß die Scheidewand zwiſchen Himmel und Erde eingeriſſen worden ſey und daß, während früher kaum ganze Völker einen Schutzgeiſt hatten, nun jeder Gläubige einen ſolchen zum Wächter habe, wie aus Matth. 18 erhelle. Die Spitze ſeiner Demonſtration geht alſo darauf hinaus, daß wir Sünder und die guten Engel im Vereine mit dem erzürnten Gott uns feindlich gegenüberſtehen müßten, wenn nicht Chriſtus als Mittler eingetreten wäre.

Allerdings iſt er nicht darauf eingegangen, daß auch in der vorchriſtlichen Zeit mitunter ein günſtigeres Verhältniß zwiſchen der Familie supra und infra ſtattgefunden habe; daß Mehrere, wie Abraham, Loth, Tobias ꝛc. von Engeln unterſtützt worden ſeyen. Wir könnten ſogar ſagen, daß, wenn die Engel nur dem Böſen feindlich gegenübertraten, zum Böſeſeyn aber Niemand gezwungen worden, die Menſchen nur hätten gut werden dürfen, um ſich der Gunſt der Engel zu erfreuen. Dieſes um ſo mehr, da, um ſich die Verſöhnungsgnade zuzuwenden, ja auch die Beſſerung eine conditio sine qua non iſt. Allein die Spitze ſeiner Argumentation wäre damit denn doch nicht abgebrochen, da die Sünde in die Natur ſich fortgepflanzt hat (persona corrupit naturam) d. h. aus etwas Accidentiellem Verhältnißbeſtimmung der Subſtanz geworden iſt. Was ſich aber einmal auf dieſe Weiſe fixirt hat, iſt durch den beſten Willen nicht mehr abwendbar. Dadurch iſt die Nothwendigkeit eines Mittlers geboten, der, weil er eine Recreation zu bewirken hat, nicht ſelbſt etwas bloß Geſchaffenes ſeyn kann. Es gilt alſo hier von der bloß einzelnen Entſcheidung ab- und auf das Ganze hinzuſehen. War die Erbſünde unter den

Menſchen eine allgemeine, eine Naturſünde geworden: ſo konnte wohl der Wille des Einzelnen gut und als ſolcher auch kein die Feindſchaft der reinen Geiſter provocirender ſeyn, und doch eine Feindſchaft ſeiner böſen mit ihrer guten Natur, ein Widerwille und Widerſpruch, der durch ſie ſelbſt unaufhebbar, zwiſchen beiden Theilen fortbeſtehen. Sind alſo die Engel in ethiſcher Feindſchaft als Organe und Freunde Gottes, wie die Offenbarungsgeſchichte lehrt, nur mit den perſönlich Böſen, ſo können ſie es natürlich doch mit Allen ſeyn, an denen noch die Sünde durch das Bad der Wiedergeburt nicht abgewaſchen iſt. Dieſe Lehre folgt aber aus der ganzen Weltanſchauung des Chriſtenthums.

Das Wahre an der Sache hat dieſer Anſicht des Chryſoſtomus viele Freunde gewonnen. Es ſind wenige Exegeten, die nicht darauf zurückblicken. Die Einen verſuchen, ſie in eigne Formen zu bringen, Andere ſchließen ſich faſt wörtlich ihr an, ſo z. B. Theophylact und Oecumenius unter den Aeltern [9]).

Erſterer ſagt: terra a coelo discissa est atque divisa: etiam ab hominibus provocati hostes facti sunt angeli, cum viderent Dominum suum injuria affici, propterea et ad supplicium mittebantur ut adversus Davidem etc. Und Oecumenius ad loc.: Enimvero erga nos ipsos dissidebamus et erga angelos nobis inimicitia erat, cum infenso nobis animo essent, quod Dominus ipsorum ab hominibus contumeliis impeteretur. At quam ad rationem pax facta est? Adduxit ille in coelum corpus suum infensum olim et inimicum. Visi porro et in terra sunt angeli, factaque est deinceps amicitia et pax. Qui igitur aditum et accessum per angelos nos habere arbitramini, qui ex adverso profecto pugnarent, nisi pacem ille fecisset?“

Freilich muß auch hier geſagt werden, daß auch ehevor Chriſtus ſeinen Leib in den Himmel gebracht habe — visi sunt angeli in terra.

Selbſt Auguſtinus, deſſen Anſicht wir oben angeführt haben, huldigt theilweiſe der Anſicht des Chryſoſtomus. Sie bildet ihm

9) In ihren Commentaren.

aber den Uebergang zu der seinigen. Er läugnet eine direkte, gibt aber eine indirekte Versöhnung der Engel zu: Non enim pro angelis mortuus est Christus. Sed ideo etiam pro angelis sit, quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodam modo redit in gratiam post inimicitias, quas inter homines et sanctos angelos peccata fecerunt et ea ipsa hominum redemptione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur.

Pelagius, Theodoret in der Erklärung zu Kolosf. 1, 20 und Epheſ. 10, Cameron, Calov, Eſthius, Bengel, Michaelis Böhmer, Calmet ꝛc. theilen mehr oder minder die Anſicht des Chryſoſtomus.

Bei Theodoret, Origenes, Gregor von Nazianz und Nyſſa, Cyrill von Alexandrien, Ambroſius findet ſich noch eine Anſicht mit Rückſicht auf Hebr. 1, 14, die als Modifikation der des Chryſoſtomus gelten mag. Nach dieſer Stelle ſind nämlich die Engel als Verwalter der Gnade für die Menſchenkinder beſtimmt. Sie ſollen ſie behüten und über ſie wachen, daß ſie in die Erbſchaft des ewigen Lebens eingehen können. Je zweifelhafter dabei das religiöſe Leben ihrer Schützlinge iſt, um ſo mehr haben ſie zu leiden. Eine Modifikation der Anſicht läßt ſie dann ſelbſt darin fehlen, daß ſie ſorgloſer in ihrer Fürſorge geweſen, und ſchließt daraus auf die Nothwendigkeit einer Sühnung dieſes Fehlers.

Die Spannung zwiſchen Menſchheit und Engelwelt iſt aber nicht die einzige, die ſich in der kreatürlichen Entwicklung findet. Wir haben ſchon davon geſprochen, wie die Menſchheit zum Reiche der Dämonen ſich verhalte. Schon dieſes Verhältniß läßt auf einen Kampf zwiſchen dieſen und den Engeln ſchließen. Nun ſtehen aber beide Reiche noch als das vollendet Gute und das vollendet Böſe im Gegenſatze zu einander, der Kampf erweckt, bis beide in der creatürlichen Entwicklung ganz geſchieden ſind. Salmeron und Juſtiniani knüpfen hier an und beziehen das ἀποκατάλλαξαι auf den endlichen Sieg derer im Himmel — ἐν τοῖς οὐρανοῖς. In der Offenbarung Johannis 12, 7 wird nämlich eines großen Gefechtes erwähnt: „Michael und ſeine Engel kämpfen wider den Drachen und

der Drache und seine Engel kämpften; und sie bestanden nicht, es ward ihre Stätte nicht mehr gefunden in den Himmeln, und geworfen ward der große Drache, die alte Schlange, die da heißt Teufel und Satanas, er, der die ganze Welt verführte, geworfen ward er auf die Erde und seine Engel wurden geworfen mit ihm.“ Daß dieses durch das Blut Christi geschehen sey, lehrt V. 11: „Und sie haben ihn überwunden durch das Blut des Lammes und das Wort des Zeugnisses.“ Offenbar ist hier die Vollendung der λύτρωσις und die Scheidung der Guten und Bösen angedeutet. Diesem Zustande der vollkommnen Durchführung der göttlichen Lebensordnung muß aber ein Zustand des Kampfes vorausgehen. Es müssen also die Engel selbst durch das Blut des Gottmenschen von einem ihnen lästigen Zustande befreit werden.

So sehen wir trotz der Verschiedenheit der Theorien doch immer den Einen Grundgedanken durchgeführt, daß eine Spannung sey zwischen aller Kreatur, und daß diese nicht der normale, von Gott gewollte Zustand der Schöpfung sey; daß alle Kreatur in diesen Entscheidungskampf hineingezogen, Himmel und Erde davon berührt sey. Daß aber der Tod Jesu Christi am Kreuze die Wiederherstellung der wahren Weltordnung bewirkt habe und in Folge davon wie die Menschen so auch die Engel allmälig in den Zustand wahren Friedens, wahrer Freude und vollkommner Glückseligkeit übergehen. Daß das Böse aber eben dadurch aus dem allgemeinen Organismus ausgeschieden dem Zustande der vollkommnen Verdammung anheimfalle. Die nähere Betrachtung dieses letztern Satzes muß uns nun beschäftigen.

Beziehung der ἀποκαταλλαγή auf die Verdammten.

In der vorausgehenden Darstellung haben wir mehr die positive Seite der ἀποκαταλλαγή zu betrachten Gelegenheit gehabt. Da wir nun auf ihre Beziehung zu den Verdammten, zum vollendet Bösen zu sprechen kommen, so muß nothwendig die negative Seite hervortreten. Es ist kirchliche Lehre, daß die Bösen aus dem organischen Verbande mit den gut gebliebenen Kreaturen ewig ausgeschieden werden. Wir haben in der etymologischen Entwicklung des

Begriffes der ἀποκαταλλαγή dargethan, daß dieses Wort in Beziehung auf sie die gleichen Gedanken ausspreche. Doch ist dieser Sinn nicht immer erkannt worden. Einige von den älteren Kirchenlehrern, die noch befreundet mit dem Platonismus waren, vermochten die Ewigkeit der Verdammung nicht zu begreifen: daher sahen sie sich vielmehr versucht, in Kolossi. 1, 20 eine Andeutung zu finden, auch den Verdammten werde die Stunde der Erlösung schlagen.

Die schöne Mythe Platos, daß die Seelen mit den Göttern in das Universum hinausfahren, um die Schönheit der Ideen zu beschauen, aber im Laufe zu langsam in die Materie niedersinken und hier incarnirt den Kreislauf des Lebens bestehen müßten, bis sie entweder in einem einmaligen Leben oder in mehreren Läuterungsperioden gereinigt wieder in den Himmel zurückkehren könnten: fand im Alterthum, dem die Lehre von einer Seelenwanderung fast allgemein bekannt war, ungemeine Anerkennung. Cicero wiederholt in seinem Buche de universitate den Mythus fast wörtlich: atque ille, qui recte et honeste curriculum vitae a natura datum confecerit, ad illud astrum, quo cum aptus fuerit, revertetur: qui autem immoderate et intemperate vixerit, eum secundus ortus in muliebrem figuram transferet. Et si ne tum quidem finem vitiorum faciet, gravius etiam jactabitur et in suis moribus figuras simillimas pecudum et ferarum transferetur, neque malorum terminum prius aspiciet, quam illam sequi coeperit conversionem, quam habebat in seipso ejusdem et unius simul innatam et insitam, quod tum eveniet, cum illa, quae ex igne, aëre, aqua atque terra turbulenta et rationis expertia insederint, denique ratione depulerit et ad primam atque optimam affectionem animi pervenerit [10]). Diese Lehre von der Seelenwanderung war allgemein verbreitet, gehört nicht bloß dem Plato an. Gewiß aber hat das schöne Gewand, das ihr dieser geliehen, viel zu ihrer Erhaltung beigetragen. Dieß war aber um so nothwendiger, als bereits die aristotelische Schule sich dagegen erhob und läugnete,

10) Liber de universitate.

daß eine solche Apathie zwischen der Seele und allen möglichen Formen bestehen könne.

Bei der Verehrung, die Plato auch unter Christen, besonders den gelehrten Vätern der ersten Zeiten genoß, mußten sich mit mancher überraschenden Wahrheit auch manche Elemente des Irrthums aus demselben in ihre Ansichten einschleichen.

Keiner aber hat sich den Schätzen griechischer Bildung mit so feuriger Liebe genaht als Origenes; es ist daher auch keiner von ihren Schönheiten so ergriffen, aber auch von ihren Irrthümern so sehr berührt worden, wie er. Wie er die platonische Lehre von der Inkarnation der Seelen in seinem Präexistentianismus christianisirt hat, so suchte er auch die Lehre von der Apokatastase der durch mancherlei Leiden und Strafen im langen Läuterungsprozesse gereinigten Seele in seine christliche Anschauung aufzunehmen. Was bei Plato das Resultat eines allmäligen, läuternden Werdens, der psychischen Entwicklung ist, das macht Origenes außerdem noch abhängig von der durch den Tod Jesu allen Wesen mitgetheilten Gnade. Damit trat denn auch seine Ansicht von der Freiheit und der Entwicklung der Geistwesen in Zusammenhang. Da er auf das Moment keine Rücksicht nahm, daß durch die Thätigkeit und die Aeußerungen des Willens auch eine relative, sich fixirende Bestimmtheit der Substanz selbst entstehe, die sich am Ende der Entwicklung in das Seyn abschließt: so mußte ihm die Selbstbestimmung des Geistes eine fortwährend unruhige und wechselnde werden. Wie Plato die Inkarnation der Seelen dadurch geschehen läßt, daß sie dem Zuge der Götter zum Genusse der ewigen Schönheit nicht folgen können: so denkt sich der große Origenes die Schöpfung der materiellen Welt und die Menschwerdung der ursprünglich gleich geschaffenen Geister, nur in Folge einer Abwendung von Gott, eines Zuges in die Tiefe, einer vorweltlichen Sünde erfolgt. Durch die Wiederkehr des Willens zu Gott tritt wieder eine Spiritualisirung und ein Aufschweben der Geister in die himmlische Hierarchie ein, so daß eine ewige Bewegung von Geistern, ein fortwährendes Auf- und Abströmen mit einer fortwährenden Erneuerung und Entwicklung der Schöpfung Hand in Hand geht. Die verschiedenen Ordnungen des Geisterreiches sind

nicht primitiv gesetzt, sondern Folge rascherer oder langsamerer Bestimmung für Gott.

Von allen diesen Stufen aber glaubt er nun, daß sie wieder zu Gott gelangen werden. Allerdings hat er bezüglich der Dämonen noch einige Bedenken. Der Glaube der Kirche war hierin seiner Ansicht zu auffallend entgegen. Er frägt ob das Gefolge des Satans: qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae ejus obtemperant, poterunt aliquando in venturis saeculis converti ad bonitatem pro eo, quod est in ipsis liberi facultas arbitrii?

Allein er besinnt sich doch der Möglichkeit und antwortet bejahend, indem er fortfährt: Interim tam in his, quae videntur et temporalibus saeculis, quam in illis, quae non videntur et aeterna sunt, omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: et alii in primis, alii in secundis, nonnulli in ultimis temporibus et per majora ac graviora supplicia, nec non diuturna ac multis, ut ita dicam saeculis tolerata, asperioribus emendationibus reparati et restituti, eruditionibus primo angelicis tum deinde etiam graduum virtutibus et sic per singula ad superiora profecti usque ad ea, quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis videlicet quibusque coelestium virtutum officiis quadam eruditione in specie peragratis.

Dann, meint er, jede: unamquamque rationabilem naturam ab uno in alterum ordinem transire et per singulos in omnes et ab omnibus in singulos provenire, dum accessus profectuum defectuumque varios pro motibus vel conatibus propriis unus pro liberi facultate arbitrii perpetitur [11]).

Durch Leiden, Streben und Belehrung gehen auch sie den Weg zum Himmel. Letztere aber denkt er sich nicht als allein, sondern im Verein mit einer Art Herrschaft und Leitung durch höhere Engelstufen. Das sagt er in seiner Schrift de principiis 1, 16: hi vero, qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen irremediabiliter moti, illis, quos supra descripsi-

11) De principiis I, 6.

mus, (den höhern Stufen) sanctis beatisque ordinibus subjecti sunt ad regendum: quorum adjutorio usi, et institutionibus et disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum beatitudinis possunt.

Allein hierin hätten wir nur eine in der Natur der Dinge begründete Möglichkeit zur Erhebung. Origenes war aber doch zuviel Christ, um nicht die Beziehung des Todes Jesu — oder überhaupt seines Werkes — darauf zu fühlen. Seine Opfertheorie müssen wir an einem andern Orte besprechen. Doch in welches Verhältniß bringt er die Dämonen zu Christus?

Die Antwort, oder was als solche gelten mag, finden wir in einer Stelle seines Commentars zu Johannes. Existimo, sagt er, aliquot ex principibus obstupefactos propter potentiam et divinitatem Jesu confugisse ad eum et orasse pro sibi subditis. Aliqui, cur, quaeso, homines poenitentiam recipiunt ex infidelitateque ad fidem transeunt; idem vere in potentiis videre veremur? Vel nobis dicat aliquis causam, cur homines carnem et sanguinem induti confugere possint ad Deum per Christum, eos vero, qui puriori natura utantur idem non posse: sed omnes incapaces esse credendi in salvatorem, minimeque obstupescere propter prodigiosas virtutes, quas ipse fecerit. At ego reor etiam circa eas potentias (principatus quos vocant) aliquid factum fuisse, immutatas in melius Christi adventu.

Hiezu rechnet er im Commentar zu Lucas, daß Christus und Johannes der Täufer: et hominibus et angelis et virtutibus caeteris salutare praedicasse poenitentiam, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum. Ebenso die Stellen, wo die Rede davon ist, daß Christus als Opfer pro terrestribus et coelestibus geschlachtet worden sey.

Auffallend ist in seiner Argumentation, daß er den nämlichen Grund, den die übrigen Kirchenväter für die Unerlösbarkeit des Satans anführen, für die Erlösbarkeit zu wenden weiß. Bekanntlich wird die größere Energie der rein geistigen Wesen als Grund einer schnellern Entwicklung und schärfern Durchbildung der Sünde zur

völligen ethischen Contraposition gegen Gott betrachtet. Aus dem Abschluß dieser Entwicklung ergab sich dann die Unerlösbarkeit, während der carnem et sanguinem indutus homo gerade durch die in seinem natürlichen Leben liegende vis inertiae vor einer schnellen Fixation im Bösen bewahrt blieb. Statt dessen folgert nun Origenes, sie müßten, weil puriori natura ausgestattet um so mehr erlösbar seyn. Denn der Ausdruck soll doch nicht etwa sittliche Reinheit, sondern eben die höhere Energie bezeichnen.

Man sieht aber, wie hier die Vorstellung des Origines mit der kirchlichen Lehre in Conflict kommt. Diese nennt die Natur der Dämonen immer eine geistige und Origenes kann dieser ausdrücklichen Lehre nicht entkommen. Wäre seine Schöpfungstheorie richtig — so müßten aber die Dämonen einen viel materielleren Leib haben als die Menschen. Es könnte ein Widerspruch scheinen, wenn Origenes im Commentar zu Josue von einem ewigen Feuer spricht, dem der Teufel und sein Anhang übergeben werden: Quum diabolus et angeli ejus igni tradentur aeterno, Domino nostro Jesu Christo sedente rege et judice et dicente iis, qui priores et posteriores vicerunt: Venite benedicti etc. Aliis autem dicet: Ite in ignem aeternum, quem praeparavit Deus diabolo et angelis ejus. Daß er aber die aeternitas nicht stricte fassen wollte, zeigt sogleich der Beisatz: donec omni animae, quibus ipse novit (Christus) remediis consulat et omnis Israel salvus fiat [12]).

Im gleichen Sinne deutet er die Worte Jesu, daß die Sünden gegen den heiligen Geist weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden. Statt die Verzeihung im Jenseits auf das Purgatorium zu beziehen, bezieht er sie auf die Entwicklung in einer spätern Schöpfung: hat diese ihre Entwicklung vollendet, so wird in einer dritten auch den Sündern gegen den heiligen Geist die Erlösungsstunde schlagen.

Alle seine Vorstellungen sind darauf gerichtet, daß einstens Gott Alles in Allen seyn müsse — aber nicht etwa als strafender und

12) Ueber die Ausdehnung der Versöhnung nach der Lehre des Origenes cfr. auch Comment. in Joh. 1, 40.

lohnender, ſondern bloß in der letztern Weiſe. Er ſpricht es in der Schrift de principiis auch offen aus: in unum sane finem putamus, quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam. Semper enim similis est finis initiis, et ab uno initio multae differentiae rursum per bonitatem Dei et subjectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui fit initio similis, revocantur.

Die Vernichtung des Satans am Ende der Zeiten iſt ihm nicht eine Vernichtung ſeines Weſens, ſondern ſeines gottverkehrten Willens. Denn daß die Subſtanz fortdaure, zu läugnen, kommt ihm ebenſowenig als der Kirchenlehre in den Sinn. Destrui sane, ſagt er, de princ. 3, 6. 5, novissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia ejus, quae a Deo facta est, pereat, sed ut propositum et voluntas ejus, quae non a Deo, sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo non ut non sit, sed ut inimicus non sit et mors.

Die Allmäligkeit dieſer Entwicklung hebt er nun wohl recht ſchön hervor. Er hat das Geſetz der Geſchichte, in zeitlichem Werden fortzuſchreiten, wohl durchſchaut. Er zeigt das de princ. III, 6, 6, erklärend, daß das — non subitum fieri, sed paulatim et per partes intelligendum est, infinitis et labentibus saeculis, cum sensim per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis, aliis insequentibus. Allein was wäre die ſittliche Entwicklung, die Freiheit, was wäre die Geſchichte, wenn die Kreatur trotz ihrer Freiheit ein Ziel nothwendig erreichen müßte. Es müßte daraus nur ein Spiel entweder Gottes oder der Kreatur werden. Denn Ernſt und Werth wären daraus entſchwunden. Es gäbe für die Tugend keine Sicherheit, und die Böſen hätten keine Gerechtigkeit zu fürchten.

Quis catholicus christianus, eifert daher Auguſtinus, vel doctus vel indoctus non vehementer exhorreat eam, quam dicit purgationem malorum: id est etiam eos, qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierunt: ipsum etiam postremo diabolum atque angelos ejus, quamvis post longissima tempora purgatos at-

que liberatos, regno Dei lucique restitui, et rursus post longissima tempora omnes, qui liberati sunt, ad haec mala denuo relabi et reverti — et has vices alternantes beatitudinum et miseriarum rationalis creaturae semper fuisse, semper fore [13]).

Das ganze Syſtem des Origenes zielt auf dieſe Lehre und trägt ſie in ihrem Schooße. Nichts deſto weniger glaubte man aus der Verfälſchung ſeiner Schriften ein Recht zu ſchöpfen, wenigſtens an der Authenticität derſelben zu zweifeln. Doch findet ſich dieſe durch manche von den ſpätern Kirchenlehrern beſtätigt. So erzählt Hieronymus in ſeinem Briefe ad Avitum, daß Origenes gelehrt habe: nos et angelos futuros daemones, si egerimus negligentius, et rursum daemones, si voluerint capere virtutem, pervenire ad angelicam dignitatem. In einem andern Briefe — ad Pamachium — legt er als Meinung des Origenes dar: post multa saecula atque unam omnium restitutionem idipsum fore Gabrielem quod diabolum, Paulum quod Caipham, virgines quod prostibulas [14]).

So ſagt von ihm auch Theophilus von Alexandrien in ep. II. paschali, er habe gelehrt: diabolum purgatum vitiis atque peccatis pristinam aliquando gloriam recepturum. Und zwar ſey dieſes in Folge des Todes Jeſu geſchehen, denn der Heiland ſey auch pro daemonibus ac spiritualibus nequitiis apud superos gekreuzigt worden.

Wie viel anders lautet der Ausſpruch der Offenbarung durch die Kirche, den der Dichter ſo ſchön als Inſchrift über das Höllenthor geſetzt ſeyn läßt:

„Durch mich geht's ein zur Stadt der ew'gen Qualen,
„Durch mich geht's ein zum wehevollen Schlund,
„Durch mich geht's ein zu der Verdammniß Thalen.
„Gerechtigkeit war der Bewegungsgrund

13) August. de civit. Dei 21, 17.

14) Hieronym. 55 epist. ad Pammach.

„Deß, der mich schuf; mich gründend that er offen
„Allmacht, Allweisheit, erste Liebe kund. — — —
„— — Ihr, die ihr eingeht, laßt hier jedes Hoffen. —“ [15])

Doch hat das große Ansehen, welches die Gelehrsamkeit und die Tugend des Origenes allenthalben genoß, auch dieser Ansicht nicht geringen Vorschub auch bei andern Kirchenlehrern verschafft. Dazu kam noch die Zeitrichtung selbst. Denn auch hier müssen wir den in der Zeit schlummernden Stoff wohl von einem einzelnen Träger desselben unterscheiden. Der neuplatonische Pantheismus der damaligen Zeit hatte durch seine reichen Blüthen wohl auch manchen christlichen Geist verlockt, wenn auch die Folgen nicht so klar wie bei Origenes hervorgetreten sind. Auch die Furchtbarkeit des Gedankens einer ewigen Strafdauer in der Hölle hatte gewiß nicht den geringsten Antheil an der Verbreitung der Apokatastasis. Denn immer bleibst du o Seele im Kampfe mit der Sünde auf der irdischen Laufbahn voll Furcht vor der Zukunft und mißkennst gerne, was du in den Stunden deiner Schwachheit zu fürchten hast!

Schon um den Origenes nicht allein stehen zu lassen, müssen wir daher die Lehre von der Wiederherstellung auch in der spätern Zeit verfolgen.

Die Lehre von der Apokatastasis bei spätern Kirchenlehrern.

Der Geist der griechischen Kirche ist im Allgemeinen spekulativer, als der der römischen. Sie ist aber auch deßwegen den Gefahren des Irrthums viel mehr ausgesetzt, als diese, die ein Fels der Orthodoxie im Gewühle der Meinungen dasteht. Eine gewiße Kühnheit der Gedanken läßt den Griechen sich häufig über Dogmen erheben, die er nicht ganz zu verarbeiten weiß.

Dieß gilt auch bezüglich der von uns behandelten Lehre. Wir wollen hier darum auch einen Kirchenlehrer anführen, der vorzugsweise Metaphysiker ist — den Bruder des heiligen Basilius, Gregor von Nyssa. Er ist zu fein, um sich plump gegen die orthodoxe

15) Dante: Hölle, III, 1 ff.

Lehre auszusprechen. Aber er deutet an, daß auch der Satan durch den Heiland gereinigt und gerettet werde und sucht dieses an einem Beispiele nachzuweisen.

Durch sein Leiden, sagt er, hat Christus nicht nur den verlorenen Menschen gerettet — non solum eum, qui perierat, sed eum etiam, qui perniciem contra nos molitus erat, affecit beneficio. Das ist klar und deutlich. Aber wie wird dieses geschehen?

Nam, fährt er fort, ex eo, quod vitae quidem mors appropinquavit, luci autem tenebrae, interitus vero corruptioni — deletur quidem id, quod est deterius et in nihilum redigitur; juvatur vero id, quod per illa purgatur. Ut enim viliore materia cum auro commista, ubi auri excoctores, quod in eo peregrinum ac ridiculum est, igne consumpserint, rursus ad nativum splendorem praestantiorem revocant materiam: neque tamen labore vacat ista secretio, cum ignis sua consumendi vi aliquando temporis spatio, quod adulterinum est, deleat. Verumenimvero auri quaedam est medicatio, quod in ipso eliquatur, quod ad melioris perniciem insitum illi fuerat: eodem modo cum mors et interitus et tenebrae et si quis est alius nequitiae foetus ad mali repertorem adhaerescerent, divinae virtutis accessus ignis instar id, quod praeter naturam inerat, abolens naturam incorruptionis afficit beneficio; tametsi laboriosa sit secretio.

Ergo ne ipse quidem dubitabit adversarius, quin id, quod fit, justum ac salutare sit: si quidem ad sentiendum beneficium pervenerit. Nunc enim quemadmodum illi, qui curandi secantur atque uruntur iis, qui curant, irascuntur, quod eos acriter pangat sectionis dolor. At si ex eo sanitas consequatur et adustionis transeat dolor — his, a quibus curati sunt, gratiam habebunt. Ita longis temporum circuitibus ablato e natura malo, quod ei nunc immistum, concretumque est, postquam eorum, qui nunc in malis jacent, pristinum in statum erit facta restitutio una voce creatura gra-

tias aget, tam ii scilicet, qui in purgatione castigati fuerint, quam qui nulla unquam purgatione opus habuerint [16]).

Der letztere Gedanke ist sehr allgemein gehalten. Er kann ganz wahr seyn. Aber es verbirgt sich darunter die anfangs angedeutete Apokatastasis des Teufels. Dieser leidet; der Tod Jesu war ein Schlag gegen ihn und raubte ihm seine Herrschaft. Er zürnt — aber wie ein amputirter Kranker. Die Natur ist auch noch im Satan gut — das haben die orthodoxesten Väter, unter ihnen Augustinus ausgesprochen. Immer bleibt die Substanz, so weit sie von Gott geschaffen ist — rein; nur was der Freiheit unterworfen ist, ist verderbbar. Nur Letzteres ist im Teufel ganz verdorben. Aber darin hat auch seine Verdammung ihren Grund, und jener Rest des Guten gibt ihm keinen Rechtstitel auf Erlösung.

Das Gewicht der Freiheit ist auch hier verkannt. Eine Freiheit, die nur zu Gott kommen kann, ist keine: es ist auch nicht abzusehen, was der Schein davon soll. Hat das diesseitige Leben eine Bedeutung, so muß das Resultat desselben auch jenseits bleiben. Daraus folgt aber nothwendig die Ewigkeit der Verdammung: Mark. 9, 44. Math. 25, 41. 46, da es in Ewigkeit keine erzwungene Heiligkeit des persönlichen Wesens, und in Ewigkeit keine selige Unheiligkeit geben kann. Röm. 2, 8. 9.

Ziemlich deutlich spricht sich derselbe Kirchenvater in seinem Werke de anima et resurrectione über diesen Punkt aus. Veranlassung bietet ihm I. Corinth. 15, 24 ff., wo Paulus das Ende der Zeiten mit Rücksicht auf Ps. 8, 8 u. 109 schildert. Hoc in loco, sagt er, mihi videtur perfectum et absolutum interitum vitiositatis ac nequitiae tradere scriptura. Si enim in omnibus rebus Deus erit, vitiositas nequitiaque nimirum non erit. Nam si quis, vitiositatem etiam et nequitiam esse, posuerit, quomodo servabitur ea sententia, qua dicitur in omnibus esse Deum? Si quidem illius exemtio mancam ac defectam omnium comprehensionem facit. Atqui ille, qui in omnibus futurus est, in iis, quae non sunt, minime erit.

16) Orat. cathech. c. 25.

Dann also, wenn Gott Alles in Allem seyn wird, wird das Böse nicht mehr seyn. Ist das Böse nicht mehr, ist auch der Böse nicht mehr. Es ist also, wenn wir die oben angeführte Stelle herbeiziehen — auch die unterirdische Welt gereinigt. Ist sie dieses, so ist sie beseligt.

Allein die Stelle sagt etwas Anderes. Christus wird regieren, erklärt der Apostel, bis er alle seine Feinde unterworfen, dann: cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem — wird er das Reich seinem Vater übergeben. Hier ist von keiner Vernichtung weder des noch der Bösen, sondern von ihrer Unterwerfung die Rede. Es ist das Ende ihrer Herrschaft angedeutet: sind sie jetzt noch activ, — werden sie am Ende der geschichtlichen Entwicklung nur mehr passiv seyn. Das Reich der Gnade hat Alles überwunden: — die Einen in sich aufnehmend, über die Andern triumphirend. Gott wird Alles in Allen seyn — in den Einen Seligkeit, in den Andern Verdammung. Der Sohn Gottes als formbildendes Prinzip bestimmt den Verdammten die Strafe, sie sind also als Gestrafte noch ihm unterworfen.

Versucht er auch die oft mißbrauchte Stelle Philipp. 2, 10 für sich anzuführen, so geschieht es gleichfalls mit Unrecht. Es kann gar keine Frage seyn, daß aus dieser Stelle auf eine Apokatastase nicht geschlossen werden kann. Denn andere Stellen widersprechen zu viel, und hier gibt es mehr als genügende exegetische Mittel, einen diesen entsprechenden Sinn zu finden. Es läßt sich das infernorum leicht auf die im Purgatorium weilenden Seelen beziehen. Andrerseits aber gäbe die Kniebeugung noch kein Recht auf Besserung und somit auf Erlösung zu schließen. Man hat, und so z. B. der konstantinopolitanische Patriarch Germanus — die Authenticität der betreffenden Stellen bestreiten und den Origenismus des Nyssener läugnen wollen. Allein nach dem Zeugnisse des gewiß competenten Petavius ist ihr Inhalt mit dem Texte so zusammenstimmend, daß dieses kaum angehen kann.

An Gregor von Nyssa reihen wir den Ambrosiaster, welcher es in der Erklärung des 3. Kapitels ep. ad Ephes. wenigstens für möglich hält, daß den Engeln des Satans durch die Predigt des Evan-

geliums noch Gnade und Verzeihung werde: Id enim agitur, ut praedicatio ecclesiastica etiam his proficiat, et deserant assensum tyrannidis diaboli, qua se adversus Dei unius fidem impia praesumptione armavit. Die Ansicht scheint ihm auch bestätigt durch die Schlußverse des 23. Psalms, die auch einige andere Väter auf das Hinabsteigen zur Vorhölle deuten — so Athanasius und Epiphanius. Allein schon das ist zweifelhaft. Zunächst ist die Rede an die Priesterschaft gerichtet. Die meisten Väter deuten sie aber auf den Einzug in den Himmel. Und gesetzt, so wäre hier noch von keiner Erlösung die Rede. Sie kann also jedenfalls Epheſ. 3, 10 nicht unterstützen. Diese Stelle drückt aber gar keinen Gedanken einer Apokatastase aus. Nicht nur, daß hier von keiner Erlösung des Teufels die Rede ist: hier ist nicht einmal der Dämonen erwähnt. Sondern die Herrlichkeit und Barmherzigkeit, — die Weisheit Gottes wird den guten Geistern mehr und mehr aus der Verbreitung des Evangeliums klar.

Lassen wir ab, die allgemeine Apokatastase weiter zu verfolgen, die allerdings noch weitere Vertreter in Markus, dem Gnostiker, in Marius Victorinus, Theodor von Mopsvestia u. s. w. hätte, und gehen wir über zu

Hieronymus, der zwar von einer Apokatastase der Dämonen nichts wissen will, ja Origenes und seine Anhänger heftig darüber tadelt; doch aber eine Apokatastase der Gläubigen nicht verwerfen möchte. Man sieht daß diese Lehre in damaliger Zeit auch für einen der orthodoxesten Lehrer etwas Verlockendes hatte.

Folgende Stelle aus seiner Erklärung des Isaias ist zwar noch unverfänglich: Sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum, qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta: sic peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mistam clementiae sententiam.

Hier könnte nur an die Seelen im Fegfeuer gedacht werden. Aber man bemerke die Antithese. Voraus verwirft er den Origenismus, resp. die Erlösung der Dämonen. Etwas anderes aber, meint

er, ſey es um die Chriſten. Er hat alſo nicht an das Fegfeuer allein gedacht. Doch könnte das eine bloße Vermuthung ſcheinen, wenn er nicht die gleiche Anſicht ſcharf und beſtimmt im erſten Buche gegen Pelagius ausſpräche.

Illud vero, ſagt er, quod in sequenti ponis capitulo, in die judicii iniquis et peccatoribus non parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos, ferre quis potest, et interdicere et misericordiam Dei, et ante diem judicii de sententia judicis judicare: ut si voluerit iniquis et peccatoribus parcere, te praescribente non possit? Dicis enim, scriptum est in 103. Psalmo: „Deficiant peccatores a terra et iniqui, ita ut non sint.“ Et in Esaia: „Comburentur iniqui etc.“ Et non intelligis comminationem Dei interdum sonare clementiam. Non enim dicit eos aeternis ignibus exurendos, sed a terra deficere et iniquos esse cessare. Aliud enim est, ipsos a peccato desistere, et aliud ipsos perire in perpetuum et aeternis ignibus concremari. Denique Esaias, de quo ponis testimonium. Comburentur, inquit, peccatores et iniqui — simul non addit: — in aeternum; et qui relinquunt Deum consumabuntur. Proprie hoc de haereticis loquitur, qui rectum fidei tramitem relinquentes consumabuntur, si noluerint ad dominum reverti, quem reliquerunt. Quae sententia et tibi parata est, si neglexeris ad meliora converti. Deinde cujus est temeritatis, iniquos et peccatores impiis jungere? qui a nobis sic definiuntur, omnis impius iniquus est et peccator, et iniquus etiam impius est. Impietas enim proprie ad eos pertinet, qui notitiam Dei non habent, vel cognitam transgressione mutarunt. Peccatum autem iniquitas pro qualitate vitiorum post peccati et iniquitatis vulnera recipit sanitatem. — — Aliud enim est, ſagt er weiter, gloriam perdere resurgendi, aliud perire perpetuo. Veniet hora, in qua omnes, qui in sepulchris sunt, audient vocem ejus: et egredientur, qui bona fecerunt in resurrectionem, qui autem mala egerunt in resurrectionem judicii. Unde Rom. 2, 12.

Si autem Origenes omnes rationabiles creaturas dicit non

esse perdendas et diabolo tribuit poenitentiam: quid ad nos, qui et diabolum et satellites ejus omnesque impios et praevaricatores dicimus perire perpetuo: et Christianos si in peccato praeventi fuerint, salvandos esse post poenas.

Er glaubt alſo an eine ewige Verdammung nicht nur der Dämonen, ſondern auch von Menſchen — nur nicht gläubiger Mitglieder der katholiſchen Kirche. Eine Reinigung dieſer ſcheint ihm aus der über das Grab hinüberreichenden Gnadenvermittlung derſelben zu folgen. Allerdings iſt hier ein großer Grundgedanke geboten, der nur begründeter ſeyn ſollte. Denn er hat vor dem des Origenes gar nichts voraus, als daß er engherziger iſt. Wir ſehen daher auch nicht ein, wie er den Origenes tadeln kann, da er nur halbirt, was jener in der Conſequenz ſeiner Weltanſchauung ausgeſprochen hat, und den beſonders anſtößigen Theil wegläßt. Sind dem Chriſten mehr als den übrigen Menſchen Gnaden geboten, ſoll nicht aus ihrer Vernachläſſigung eher noch eine größere Verantwortung folgen? Oder wozu hätte denn Chriſtus die Parabel von den Talenten erzählt? Würde durch die Mitgliedſchaft der Kirche ein ſolches Präſervativmittel gegeben, es würden ſich damit alle Conſequenzen der Apokataſtaſe verbinden.

Hieronymus ſoll darum ſpäter ſeine Anſicht zurückgenommen haben. Doch hat er noch immer Genoſſen ſeines Irrthums. Die Anſchauungsweiſe des Ambroſiaſter iſt zwar weiter, nähert ſich aber der des Hieronymus im Commentar zu Epheſ. c. 2; Ambroſius dehnt die Apokataſtaſe über die ganze Menſchheit aus, Gregor von Nazianz in ſeiner 39. Rede gegen die Novatianer läßt ſie durchblicken und ſpricht ſie in einem ſeiner Gedichte aus; Gilbertus Poretanus zeigt ſich ihr in ſeinem Commentar zum 1. Pſalm zugethan.

Eine dritte Anſicht, ſchon älter als dieſe innerhalb des Chriſtenthums, aber nicht wie jene des Origenes aus der vorchriſtlichen Zeit ſtammend könnte hier noch angeführt werden. Tatian und Arnobius glauben nämlich, daß ſtatt einer ewigen Verdammniß eine ſtubſtanziale Auflöſung, eine Vernichtung eintrete, ſobald der Menſch ſich vom Borne des Lebens getrennt habe. Doch gehört dieſe Vorſtellung mehr in die Lehre von der Verdammung, weniger in die

der Erlösung. Sie zeigt nur die Anstrengung, das große Problem der christlichen Eschatologie zu lösen, welche auch die Lehre von der Apokatastase erzeugt hat.

Diese selbst finden wir der dogmatischen Entwicklung nachgehend wieder in ihrer ganzen Ausdehnung bei einem Manne, in dem sich vor dem Beginne einer neuen Bildungsperiode alle Strahlen der ältern gesammelt haben, dem Platonisten Scotus Erigena. Das Böse kann nicht immer neben Gott bestehen. So meinten Tatian und Arnobius — so glauben die Anhänger der Apokatastase. Mit einer ewigen Verdammniß, meint Scotus, ist die ewige Fortdauer des Bösen gesetzt. Wie könnte nun etwas Gott Widersprechendes gleich ewig mit ihm seyn? Das Relative muß am Ende doch nothwendig vom Absoluten verschlungen werden. Vera ratio docet, sagt er, nullum contrarium divinae bonitati, vitaeque ac beatitudini posse esse coaeternam; divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbet mortem, beatitudo miseriam. Er wiederholt die Ansicht nicht bloß des Origenes, sondern auch älterer Systeme, daß Alles, wie es von seinem Urquell ausgegangen, in denselben zurückkehren müsse. Weil das Böse weder von noch für Gott ist, so müsse es bei der Rückkehr der Kreatur zu ihm nothwendig wegfallen: Quod natura daemonum et bona sit et a summo bono facta et quod non secundum quod sunt, sed secundum quod non sunt, mali dicuntur, per hoc naturali necessitate sequitur, quod in eis est a summo Deo factum solummodo in eis permansurum, — quod autem ex Deo non est, hoc est illorum malitia, periturum [17]).

In divis. nat. 2, 14 frägt der Schüler: quomodo omnium substantiarum reditus in unum atque adunatio futura sit? utrum re ipsa, hoc est, transitu omnium sensibilium in intellectualia ita ut peracto mundi hujus sensibilis curriculo omnia sint spiritualia, nihil corporeum seu sensibile remaneat: an solo intuitu animi naturalem unitatem omnium rerum in suis rationibus primordialibusque causis contemplantis?

---

17) Scot. Erig. de divis. nat. V, 27.

Die Antwort ist: eo modo, quo ii, qui virtute atque scientia implentur, adhuc in vita constituti solo animo intereunt, totus mundus, quando terminabitur, interibit.

Es scheint also, daß der Teufel sammt seinem Anhange jedenfalls fortexistiren wird, daß er sich aber bekehre, Gott anerkenne und im Reiche des Geistes Eins mit ihm werde, sich geistig in denselben versenke. Die Rückkehr ist also keine so allgemeine, wie bei Origenes, der auch die Natur sich vergeistigen läßt; sie ist auch keine ganz pantheistische, da die persönliche Fortdauer anerkannt bleibt: es ist aber das Wesen der Verdammung abgestreift, — nicht eine Vernichtung der, aber des Bösen ausgesprochen.

Neuere Anhänger der Apokatastase.

Im Mittelalter erscheint der Lehrbegriff der Kirche zu viel fertig und war zuviel in den Geist eingegangen, als daß wir hier viele Zweifel an der Ewigkeit der Höllenstrafen finden könnten.

Erst mit der Wiederkehr der ältern Bildung und der daraus entstandenen Bewegung taucht daher die Lehre von der allgemeinen Wiederherstellung wieder auf. Ob und welchen Antheil das Studium Platos daran gehabt habe, wage ich nicht auszusprechen.

Erneuert von Walther, Wilhelm von Hildenissen und Aegidius Cantor fand sie Eingang bei den Wiedertäufern, den Sozinianern, Arminanern. Die Protestanten verhielten sich zwar dagegen anfangs negativ und Justus Menius verdiente sich bei Luther weidliches Lob durch die Bestreitung derselben [18]).

Allein die Verwerfung der katholischen Lehre vom Purgatorium und die straffe, Alles in Gott hineinlegende Rechtfertigungslehre mußte doch nothwendig wieder darauf hindrängen.

Während sich daher die Einen mit einer relativen Ewigkeit der Höllenstrafen begnügten [19]), entschieden sich Andere offen für die Lehre der Wiederbringung. Der Rationalismus vermochte in der Strafe nur ein Besserungsmittel zu erkennen, an eine vindicative Seite der-

18) Justus Menius: der Wiedertäufer Lehre art. 6.

19) Cfr. Lessing: Leibnitzens Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen.

selben dachte er nicht, und so war sie von selbst gegeben. Ausgesprochen oder nicht, dürfen wir sie daher bei ihm voraussetzen.

Mit ihm geht sie aber auch in die neueste Zeit herüber und wir finden sie bei den tüchtigsten protestantischen Theologen vertreten.

Nitzsch gibt wenigstens die Möglichkeit derselben zu, wenn er auch die Wiederherstellung der freien Wesen mit der aller Dinge Apostelgeschichte 3, 21 nicht als Glaubenssatz zusammenstellen mag [20]).

Gleichfalls unbestimmt, aber doch mit ziemlich verständlichen Worten erklärt sich Neander in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel dafür [21]). „Wir würden", sagt er in der Erklärung von Kolossi. 1, 20, „die Stelle auf die einfachste, ungezwungenste Weise erklären, wenn wir eine solche Beziehung der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit Christi auf die gefallene Geisterwelt anerkennen könnten; und wir könnten dann Ephes. 1, 10 und Philipp. 2, 10 damit zusammenfassen und durch gegenseitige Vergleichung erklären. Wir würden hier wohl eine große Aussicht über den letzten Triumph des Erlösungswerkes zu erkennen haben, welche dem durch die Liebe, die ihn trieb, für das Heil der Menschen sich aufzuopfern, immer mehr verklärten Geiste des Apostels erst in dem letzten Stadium seiner christlichen Entwicklung aufgegangen wäre.

Auf alle Fälle finden wir hier nur einzelne leise Andeutungen und wir erkennen die Leitung der göttlichen Weisheit darin, daß in den für so verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung bestimmten Offenbarungsurkunden nicht mehr Licht über diesen Gegenstand verbreitet ist."

Er will hier die schon von frühern Lehrern gemachte Andeutung wiedergeben, daß die Offenbarung dieser Lehre nur der sittlichen Entwicklung der Menschheit schaden könnte. Davon abgesehen glaubt er sie aber wirklich in der Stelle enthalten. Mit welchem Rechte, können wir aus der Kritik seiner Interpretationsweise schließen, die wir oben bei der Eruirung des Begriffes der ἀποκαταλλαγή gegeben haben.

---

20) Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 382.

21) Neander l. c. S. 724.

Ebensowenig als in dieser eine geistige Wiederbringung, liegt aber in der von Nitzsch angeführten ἀποκατάστασις eine allgemeine Wiederherstellung der Natur. Käme nicht noch die dogmatische Bestimmung der Kirche dazu, so müßte schon die nähere Bestimmung dieser Begriffe die Lehre als ein bloßes Phantom erscheinen lassen.

Doch spricht sich auch Schleiermacher dafür aus[22]), dem freilich diese Erklärung nicht als die größte seiner Heldenthaten anzurechnen ist. In der allgemeinen Wiederbringung glaubt er die Ausgleichung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Liebe zu finden. „Denn alsdann ist der Unterschied zwischen der frühern und spätern Aufnahme in das Reich Christi ein Unterschied, welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maaß nothwendig gegeben ist. Was mich nun betrifft, so möchte ich gerne das Letzte, indem so meinem Gefühle nicht nur die ungläubig Sterbenden leichter zu ertragen, sondern auch die hier schon begnadigten und die Seligen überhaupt, denen noch die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an die ewig Ausgeschlossenen: oder könnten sie etwa selig seyn, wenn sie das Mitgefühl für Alles, was ihrer Gattung angehört, verlieren müßten? Dann aber scheint mir auch diese Vorstellung nicht nur ebenso gut in der Schrift begründet als jene, was jedoch hier, soferne etwas Neues zu sagen wäre, nicht kann ausgeführt werden, sondern auch allein zu einer gewißen Klarheit gebracht werden zu können, wogegen sich in der andern, je genauer man sie betrachtet, nur um so größere Schwierigkeiten zu häufen scheinen, und nur bei dieser findet der Verstand Ruhe, wenn er die ursprüngliche und entwickelte Verschiedenheit der Menschen mit der Abhängigkeit Aller von der göttlichen Gnade, die göttliche Kraft der Erlösung mit dem, was aus dem Widerstande der Menschen entstehen kann, endlich die Unseligkeit der Ungläubigen mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zusammendenken soll. Und indem ich mich zu dieser Ansicht bekenne, stelle ich es als Zeichen meiner Unpartheilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die calvinische Theorie

22) Schleiermacher: Von der Erwählung — Ges. Schriften, Theol. II. S. 395. Vergl. auch: Martensen's christliche Dogmatik am Ende.

dränge uns zu derselben stärker hin als die lutherische.“ Doch daß diese Unpartheilichkeit nicht Unrecht begünstige, fügt er noch bei, daß die lutherische Milderung des Prädestinationsbegriffes der Lehre weniger entspreche.

Wir sehen hier den Ursprung der Lehre in den beiden protestantischen Hauptsystemen klar angedeutet. Auf ihrem Boden läßt sich die Ewigkeit der Höllenstrafen unmöglich festhalten. Es fehlt hier die Gerechtigkeit, — die eine Ausgleichung mit der Liebe verlangt. Daher wird immer eine unausfüllbare Kluft zwischen dem neuern spekulativeren Protestantismus und dem ältern orthodoxen bestehen bleiben.

Wie aber, wenn er die Lehre vom Purgatorium nicht verworfen hätte? Dann würde die Kluft nie entstanden seyn, ihre Ausfüllung würde daher auch keine so verzweifelten Mittel nöthig haben.

Dadurch, daß der ältere Protestantismus das Diesseits absolut als Abschluß der sittlichen Reinigung gedacht hat, ist auch das Jenseits um sein Recht gekommen.

Die weitere Härte des protestantischen Systems, welche dem Gefühle Schleiermachers aufgefallen ist, nämlich das Verhältniß zwischen Gläubigen und Ungläubigen ist von uns schon in der Erklärung der Stellen aus dem ersten Briefe Petri 3, 19 f. und 4, 6 erlediget worden. Der verschuldete Unglaube ist der Strafe unterworfen; der unverschuldete hat weder sittlichen Werth noch Unwerth. Gott aber wird die Ungläubigen richten nach den sonstigen Talenten, die er ihnen anvertraut hat. Hätte Schleiermacher an die große Tragweite dieser Stellen gedacht, er hätte seine Hilfe nicht zur Apokatastase zu nehmen brauchen.

Allein den Protestanten treibt auch noch eine andere Härte dazu: die Verwischung des Freiheitsbegriffes in der Prädestinationslehre. Da die Erkenntniß Gottes als wirksam betrachtet wird: oder vielmehr da Gott vorausbestimmt, wer selig oder unselig werden wird, so erschafft er die Einen zur Verdammniß, wie die Andern zur Seligkeit. Das ist aber doch zu hart, zu trostlos selbst für einen Protestanten; — der Verstand muß sich also durch alle möglichen Winkelzüge Erholung zu verschaffen suchen. Er scheint nun in Gott entweder eine Art Reue oder Bekehrung zu suchen, oder macht die

Entdeckung, daß es mit der Verdammung denn doch nicht so schlimm gemeint sey.

Der Irrthum erzeugt Irrthum. Wie sicher geht dagegen die katholische Kirche! Sie weiß Gnade und Freiheit zu vermitteln, in ihrer Lehre versöhnen sich Gerechtigkeit und Liebe, jede ihrer Lehren steht mit den andern in Harmonie, sie befriedigt Verstand und Herz.

Ewigkeit der Höllenstrafen.

Es kann natürlich hier, wo wir nur den Einfluß des Todes Jesu auf die Verdammten zur Vorlage haben, nicht davon die Rede seyn, die ganze Lehre von den ewigen Strafen zu entwickeln. Bei der Entwicklung des Begriffes der ἀποκαταλλαγὴ ist angegeben worden, daß diese auch die λύτρωσις in sich enthalte. Dadurch sind den Anhängern einer ἀποκατάστασις der Geister schon die Anhaltspunkte entzogen.

Wir haben nun nur noch die ausdrückliche Erklärung der Kirche und der Väter beizufügen, welche sich stets aussprechen, daß das Loos der Verdammten ein unwiderrufliches sey. Denn sind, wie wir oben gesehen haben, auch Einige von den Lehrern der Kirche gegentheiliger Ansicht: so bilden sie doch nur eine geringe Zahl gegen die übrigen und schwanken wie in ihrer Ausdrucksweise, so in ihren Ansichten, daß sie dieser Einstimmigkeit gegenüber alles Gewicht verlieren.

So erklärt der römische Clemens: Immortales omnes animae sunt et impiorum, quibus melius foret non incorruptibiles esse. Nam poena sempiterna ab inextinquibili igne punitae, neque morientes magno suo malo, nullum finem obtinere possunt.

Minucius Felix sagt: Et tamen admonentur doctissimorum libris et carminibus poetarum, illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata et daemonum indiciis et de oraculis prophetarum cognita tradiderunt. Et ideo apud eos etiam ipse rex Jupiter per torrentes ripas et atram voraginem jurat religiose. Destinatam enim sibi cum suis cultoribus poenam praescius perhorrescit etc.

Nicht minder Tertullian in seinem Apologeticus c. 45: Enimvero nos, qui sub Deo omnium speculatore dispungimur, quique aeternam ab eo providemus poenam, merito soli innocentiae occurrimus et pro scientiae plenitudine et pro latebrarum difficultate, et pro magnitudine cruciatus non diuturni, sed sempiterni eum timentes etc.

In der Schrift de carne Christi spricht sich derselbe c. 14 gleich bestimmt aus: Homo perierat, hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus nihil tale de causa est. Nam etsi angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis ejus, nunquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a patre. Quod pater neque repromisit, neque mandavit, Christus administrare non potuit. Die voraus angeführte Stelle zeigt aber, daß er die den Dämonen abgesprochene Wiederherstellung gewiß nicht den Menschen, die die göttliche Gerechtigkeit in die Hölle gestürzt, zusprechen will.

Um noch Hilarius als Zeugen anzuführen, fügen wir eine Stelle aus der Erklärung zu Mathäus c. 5 bei, lautend: Igitur requies nulla gentibus, neque mortis ut volunt compendio quies dabitur. Sed corporalis et ipsis aeternitas destinabitur, ut ignis aeterni sit in ipsis aeterna materies et in universis sempiternis exerceatur ultio sempiterna. Si igitur gentibus idcirco tantum indulgetur aeternitas corporalis, ut mox igni judicii destinentur, quam profanum est, sanctos de gloria aeternitatis ambigere, cum iniquis aeternitatis opus praestetur ad poenam.

Daß Irenäus sich in gleicher Weise für die Ewigkeit der Höllenstrafe ausspreche, läßt sich beim Verhältnisse dieses Mannes zur Kirchenlehre voraussetzen. Wir finden diese seine Aussprüche in l. 4 adv. H. c. 47 u. l. 5. In beiden Stellen setzt er die Ewigkeit der Seligkeit und der Verdammniß einander gegenüber. Beide setzen einander voraus: Aeterna autem et sine fine facta sunt bona a Deo: et propter hoc et amissio eorum aeterna et sine fine est. Quemadmodum in immenso lumine, qui excoecaverunt

semetipsos vel ab aliis excoecati sunt, semper privati sunt jucunditate luminis.

Es konnte diesen Lehrern nicht an Anhaltspunkten zur Beweisführung für ihre Ansicht fehlen. Berief man sich auf die heilige Schrift, so waren alle Stellen für sie. Die gewöhnlich von ihnen benützten waren Matth. 25, 41. 12, 32; Jud. 13; Ephes. 5, 5; I. Korinth. 6, 9 ꝛc. Dazu kamen Daniel 12, 2; 2. Thess. 1, 9; Joh. 6, 50. 8, 51; 11, 26; Mark. 9, 45, 47. Jes. 66, 24 ꝛc.

Diejenigen, welche der heidnischen Litteratur näher standen, fanden neben der gegentheiligen doch auch Anklänge für diese Lehre bei Plato, Virgil ꝛc. in der Mythologie, der Vorstellung vom Tartarus, und wir haben gesehen, wie Minucius Felix auch die Schwüre des Zeus für seine Beweisführung zu benützen wußte.

Daher kommt es, daß wir auch bei den der Apokatastase huldigenden Vätern mitunter noch von einer Ewigkeit der Höllenstrafe sprechen hören: so von Origenes in der VII. Homil. zu Exod; wir hören von dem Nyssener den Ausspruch, jenseits sey: omnino vetita salus ex certa ac definita sententia; Gregor von Nazianz ist ohnedieß nur ein zweideutiger Anhänger der Apokatastase und nennt in einem Gedichte J. C. 19 den Biß des Wurmes einen ewigen. Ambrosius redet im II. B. de fide den Manichäer an: tu te a diabolo creatum Manichaee arbitraris. Ad illius ergo festina sedem, ubi ignis et sulphur, ubi non restinquitur ejus incendium, nec unquam poena moritur.

Daß Hieronymus gegen Origenes die gleiche Ansicht ausspricht, daß er sogar seine Ansicht über die Apokatastase der Gläubigen zurücknimmt, hat vielleicht in der Hingabe dieses Lehrers an die Kirche seinen Grund. Er wirft aber dem Origenes auch vor, daß seine Anschauungsweise die Sittlichkeit untergrabe und nennt sie geradezu eine Häresie.

Es ließen sich noch viele andere Stellen anführen aus Ruffinus, aus der Schrift des Lucifer C. pro Athanasio, aus Didymus, dem Ambrosiaster, Nemesius, Basilius, Pacianus, Fulgentius ꝛc. Doch ist dieses überflüßig, wenn wir bemerken, daß die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen in dem sowohl von der morgen- als abendländi-

schen Kirche angenommenen Symbolum Athanasium dogmatisch bestimmt ist, daß der 12. Canon der 5. Synode gegen Origenes die gegentheilige Ansicht mit dem Anathem belegt, und daß das im Jahre 1215 gehaltene 4. Concil im Lateran ausspricht, daß die Bösen cum diabolo poenam perpetuam, und die Guten cum Christo gloriam sempiternam zu erwarten hätten.

In der That, soll die ζωὴ αἰώνιος, von welcher die Schrift redet, von ewigem Leben verstanden werden, so kann man unmöglich die κόλασις αἰώνιος in derselben restringiren.

Dem Scheine der Unverhältnißmäßigkeit zwischen dem in diesem Leben begangenen Bösen und ewiger Strafe begegnet Augustinus c. Donat. 21, 12, indem er sagt: poena altera ideo dura et injusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimae purissimaeque sapientiae, quo sentire possit, quantum nefas in illa prima praevaricatione commissum fuerit.

Mit dieser Darstellung wäre das Verhältniß Christi zu den Verdammten ausgesprochen: es ist eine ewige λύτρωσις. Die Kirchenlehre fügt dem nichts mehr hinzu.

Doch müssen wir noch einige Theologumena beifügen, die das Gefühl ansprechend, von tüchtigen Lehrern vertreten sind, und einige mildernde Blicke auf das Verhältniß werfen.

Prudentius spricht in seinem 5. Hymnus den Gedanken aus, daß durch Christus auch den Verdammten eine zeitweise Milderung ihrer Leiden zu Theil werde. Er singt:

„Sunt et spiritibus saepe nocentibus
Poenarum celebres sub Styge feriae
Illa nocte, sacer qua rediit Deus
Stagnis ad superos Acheruntiis etc.
Marcent suppliciis Tartara mitibus,
Exultatque sui carceris otio
Umbrarum populus liber ab ignibus,
Nec fervent solito flumina fulvure."

Ein ähnliches Gefühl der Milde scheint auch den heiligen Augustin beschlichen zu haben, wenn er von der Gnade des Opfers, das

die Kirche entrichtet, auch die Verdammten nicht ausgeschlossen wissen will. Er erklärt sich zwar dagegen, daß dieses und Gebete für sie entrichtet werden, glaubt aber, wenn sie entrichtet sind: ut valde malis — tolerabilior fiat ipsa damnatio. Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Etiam sic, quippe intelligi potest manere in illis ira Dei, hoc est ipsa damnatio. Haec enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio: ut in ira sua, hoc est manente ira sua, non tamen contineat miserationes suas, non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo, vel interponendo cruciatibus.

Auch Chrysostomus scheint dieser Meinung nicht völlig abhold zu seyn, indem er glaubt, daß das Almosen und in Folge davon das Gebet der Armen auch ihnen wohlthuend sey: Licet pauperibus pro ipsis erogare. Nonnullam ea res consolationem ipsis tribuit. Ein anderes Theologumenon finde ich bei Dante und Schlegel. Ich scheue mich nicht, sie anzuführen, da diese beiden Männer wohl vertraut mit der kirchlichen Lehre auch soviel dogmatischen Sinn haben wie mancher andere Theologe.

Jener setzt bei den Verdammten eine Unkenntniß der Gegenwart, doch noch ein Vorauswissen des Zukünftigen voraus und legt dann dem Farinata die Worte in den Mund:

„— — — Einst beim Weltgerichte,
Wenn sich der Zukunft Thor auf ewig schließt,
Wird die Erkenntniß unsers Geists zu nichte“ [23]).

So zweifelt auch Schlegel, ob die Verdammten ihren Zustand wahrhaft kennen. „In der Hölle, meint er, empfindet man wohl noch die Folgen des göttlichen Zornes, aber nicht mehr diesen selbst; denn das wäre schon ein Labsal, auch nur auf diese Weise mit Gott in Verbindung zu stehen, daß man seine strafende Hand fühlt. Es könnte daher ein philosophischer Zweifel entstehen, ob die, welche in der Hölle sind, es wahrhaft wissen? Sie werden allerdings ihre eigne Vernichtung ewig fühlen und sich erinnern (?), was sie ursprünglich

23) Dante: Hölle X, 106.

waren und hätten seyn sollen, ohne jedoch dabei mit klarem Bewußtsein von Gott zu wissen" [24]).

In dieser Ansicht ist nun allerdings Verschiedenes durcheinander geworfen. Denn, sollen die Verdammten wissen, was sie waren und seyn sollten, so müssen sie auch von Gott, der ihr Ziel war, wissen. Es kann ihnen also das Gottesbewußtsein nicht fehlen.

Dann sagt die Schrift, daß auch die Teufel an Gott glauben und zittern. Warum sollte also den verdammten Menschen dieses Bewußtsein fehlen? Das Labsal, welches das Bewußtsein göttlichen Zornes für sie seyn könnte, ist gewiß nicht so groß, daß dadurch ihre Verdammung beeinträchtigt wäre.

Dante hat dabei schärfer gesehen. Jetzt, wo die λύτρωσις noch nicht vollendet ist, läßt er ihnen das Bewußtsein, — mit ihrer Vollendung aber wird es aufhören. Ein geistiger und körperlicher Stumpfsinn mag ihnen aber dann die Verdammung erträglicher machen.

Diese beiden Theologumena schließen sich dann näher bestimmend an die Lehre von der Verdammung an.

Das Erstere ist mildernd bezüglich der Strafe selbst, indem es auch ihnen noch eine Linderung ihrer Leiden zukommen läßt, das Zweite ist mildernd bezüglich ihres Gefühles und ihres Bewußtseins der Strafe.

Nichts desto weniger bleibt diese streng genug. Sie ist ein ewiger Ausschluß von der Beseligung, zu dem die Qual der Verderbniß des Geistes und Leibes, und der peinigende Einfluß der sie umgebenden und einschließenden Natur kommt, den die Kirchenlehre als Feuer — gewiß nicht bloß geistiges — bezeichnet.

Beziehung des Werkes Jesu Christi auf die materielle Natur.

Geist und Natur sind nicht so indifferent gegen einander, daß die Verhältnisse des Einen die Andere nicht berühren sollten. Auch die reinen Geister haben die materielle Natur als Basis nothwendig. Noch mehr aber ist dieses für den Menschen der Fall, der durch seine

24) Schlegels Fr.: Philos. Vorlesungen herausgegeben v. Windischmann. Bd. II. S. 456. Cfr. Lutterbeck: Neutest. Lehrbegriff. II. S. 237.

Leiblichkeit mit ihr verbunden ist, in stetem Wechselverkehr mit ihr steht. Schon jetzt finden wir daher ein dreifaches Verhältniß derselben bestehend. Im Himmel, wo sie den guten Geistern als Basis ihres Seyns dient, die Gott treu geblieben und ihm dienen, hat sie schon jetzt einen hohen Grad von Verklärung.

Auf der Erde, wo noch der Kampf zwischen Gut und Böse im Menschen zu durchkämpfen ist: ist auch ihr Seyn ein gemischtes. Wie der Mensch hat auch sie noch einen Theil einstiger Schönheit und Herrlichkeit. Diesen durchzieht aber die Trauer und das Leiden, das seit der Sünde und dem dadurch hervorgerufenen Fluch Gottes auf ihr lastet. Nicht bloß das christliche Bewußtseyn hat diese Mischung erkannt. Schon Lucrez singt: de rat. rerum I. 196 ff.:

„Quae si jam ignorem rerum primordia, quae sint,
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum, tanta stat praedita culpa."

Schon jetzt vom Fluche des göttlichen Zornes durchdrungen, nur ein Ort des Schauders ist dagegen die Natur, welche den Verdammten als Aufenthalt dient.

Hat nun die Entwicklung innerhalb der Geschichte die Bestimmung des Geistes für oder gegen Gott zur Aufgabe und ist es das Werk Jesu Christi, durch welches jene wieder ermöglicht, und diese aus dem Reiche Gottes geschieden wird, so muß auch die Natur nach diesen beiden Seiten bestimmt werden. Das Reich des Geistes ist das höhere, das der Natur beherrschende.

So weit es in die Versöhnung eingegangen ist, zieht es auch die Natur mit in die Verklärung hinein. Wie der Apostel Römer 8, 19 ff. sagt, daß diese am Glück und Unglück des Menschen Theil nehme, daß sie sich sehne nach der Freiheit der Kinder Gottes, weil damit auch ihre Verweslichkeit aufhöre, so haben uns auch die Propheten schon bezaubernde Bilder von der Zukunft entworfen, wo dieses geschehen seyn wird.

„Siehe," heißt es bei Isaias 65, 17: „ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde und das, was früher gewesen, daran wird gar

nicht mehr gedacht, noch fürder mehr zu Sinnen genommen; sondern ihr werdet euch freuen und frohlocken ewig auf dem, was ich schaffe" . . . "Und ich werde frohlocken in Jerusalem und mich freuen auf ewig in dem, was ich euch schaffe. Und nicht ferner wird ein Ton des Weinens oder ein Wehlaut vernommen werden."

Derselbe Prophet schildert weiter diesen Zustand 30, 26: "Es wird das Mondenlicht seyn wie das Sonnenlicht, und das Sonnenlicht versiebenfacht wie das Licht von 7 Tagen an dem Tage, wo Gott das Licht seines Volkes verbinden wird."

Der Chiliasmus hat die prophetischen Ideen weiter ausgeführt, ohne jedoch ihre Wahrheit und Hoheit zu erhalten. Die Thatsache der Verklärung ist aber von Vätern und Kirche immer festgehalten worden, wenn sich diese auch gegen Uebertreibungen, wie sie bei Origenes erscheinen, verwahren mußte.

Ja nicht nur die Lehre wurde festgehalten: die Kirche sah ja schon Thatsachen dafür in ihrer Mitte erscheinen. "In die Hunderte", sagt Görres, "gehen die Thatsachen und Fälle im Leben der Heiligen, wo entweder die dürren Stäbe zu Bäumen aufgegrünt, oder lebendig grünende vom Fluche getroffen gleich dem Feigenbaume in den Evangelien — abgewelkt oder unfruchtbar geworden, dann aber wohl auch vom Segen wiederhergestellt auf's Neue ausgeschlagen oder auch Früchte angesetzt. Eben so oft kommt vor, daß Bäume und Pflanzen zur ungewöhnlichen Zeit Blüthen und Früchte tragen, daß sie ihrer Gattung sonst nicht gewährte Heilkräfte erlangt, daß sie beim Tode der Heiligen zu trauern angefangen oder umgekehrt bei der Berührung ihrer Leiche aufgegrünt, oder auch aus ihren Grabstätten heraufgewachsen ꝛc."[25]). Ueber die Vertraulichkeit der Heiligen mit wilden Thieren erzählt uns die Legende auffallende Beispiele. Wie in der von Hieronymus erzählten Geschichte des Malchus, so finden wir auch bei Sulpicius Severus z. B. Löwen im vertraulichsten Verkehr mit ihnen. Bekannter ist noch die Geschichte, wie Franz von Assisi einen Alles zerstörenden Wolf zum

25) Görres: christliche Mystik. II. Bd. S. 222 ff. Cfr. die Lebensgesch. Gregors Thaumat.

zahmen Hausgenossen gemacht hat. „Sie sollen“, sagt der Heiland, „über Schlangen und Basilisken gehen und Gift wird ihnen nicht schaden.“ Wir finden es erfüllt.

War es Ahnung oder Nachahmung des Isaias, was den römischen Virgil singen ließ:

Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores
Occidet et serpens et fallax herba veneni
Occidet etc.[26])?

„Blühen“, sagt Isaias 35, 1—2: „wird die Oede wie eine Lilie, üppig sprosset sie auf; man gibt ihr des Libanons Herrlichkeit, die Zierde des Karmel und Saron.“

Wie die Natur trauerte beim Tode Jesu, so freut sie sich mit dem Aufblühen seines Reiches. Denn sie nimmt ja Theil an dem dadurch verbreiteten Segen. Das Concilium Trid. erklärt, daß das Blut Jesu Christi nicht nur für uns vergossen worden sey, daß vielmehr die ganze Welt davon berührt werde. Am Charfreitage singt die Kirche in einem schönen Hymnus:

„terra, pondus, astra, coelum
hoc lavantur sanguine —“

und dieser Grundgedanke kehrt in vielen ihrer Lieder wieder. Deßhalb ruft auch der Psalmist schon Himmel und Erde auf, sich im Herrn zu freuen.

Wie am Opfer Jesu Christi selbst, so nimmt auch die Natur an der Fortsetzung desselben in der Kirche Theil. Ist sie durch jenes mit der Leiblichkeit des Heilandes in den Himmel eingegangen, so wird sie durch diese abermals mit Gott verknüpft — und das Ganze nimmt aus der Verklärung des Theiles Segen und Wohlseyn. „Denn wir opfern“, sagt Chrysostomus in der 70. Homilie zum Johannes, „für das Wohl der Erde, des Meeres und des ganzen Weltalls.“

Aber nicht die ganze Natur wird verklärt werden. Der Fluch, den die Sünde über sie gebracht hat, wird sich erhalten, wo diese

---

26) Virgil IV. Ecloge, 20. V. cfr. Freimüller: Die messianische Weissagung ꝛc. Progamm v. Metten $18^{51}/_{52}$.

bleibt. Sie wird die Schauer der Verdammung mit dem sündigen Geiste tragen. Schauerlich sind die Bilder, die uns Schrift und Väter davon entwerfen, wenn sich diese auch nur kurz und ungern dabei aufhalten. Ewige Finsterniß herrscht hier, wie im Himmel wunderbares Licht. Wo da Tag ist, ist dort Nacht; herrscht hier ewiger Frühling mit tausendfältig verklärten Blumen und Blüthen und allen Reizen der Schönheit: so hier Frost und Winter, wo der eisige Schauer keine Blüthe keimen sieht, keine Blume aufkommen läßt.

So ist auch in der Natur die Wirkung der ἀποκαταλλαγή eine positive und negative — Verklärung und Verdammung. Und wir sehen sie nun Himmel und Erde, Geist und Natur durchziehen. Wir sehen die göttliche Wirksamkeit wie ein doppelschneidiges Schwert das All: Mark und Bein, Leib und Seele, Geist und Natur durchschneiden, um das Gute vom Bösen zu trennen, jenes zu erheben, dieses dem ewigen Brande zu übergeben. Und diese Wirksamkeit geht aus vom Sohne, der alle Ordnung in der Welt gestiftet hat und aufrecht erhält: der auch den Stuhl der Gnade aufgerichtet hat in der Mitte der Zeiten, von dem uns Rettung kommt: Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamur in auxilio opportuno.

Formaler Theil.

Art und Weise der Versöhnung.

Haben wir in den vorausgehenden Theilen die Wirksamkeit, welche vom Gottmenschen ausgeht, im Allgemeinen und Besondern erörtert und den Kreis der Objekte durchgegangen, auf welche sie sich bezieht; so ist noch übrig, zu zeigen, wodurch diese Wirksamkeit begründet wurde. Die Erscheinung Jesu Christi ist eine zeitlich und räumlich beschränkte, und doch soll ihre Tragweite Himmel und Erde umfassen, in- und extensiv unbeschränkt seyn.

Dann ist das zeitliche Leben Jesu Christi eine Aufeinanderfolge von einzelnen Thatsachen und Wirkungen; wie verhalten sich diese zu seinem Tode und wie konnte der Apostel sagen, daß durch sein Blut, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, der allgemeine Friede, der alle übrigen Theile seines Werkes zusammenschließt, zu Stande gekommen sey?

Dieses sind die Fragen, die wir in diesem Theile zur Sprache zu bringen haben. Auf die erstere ist theilweise schon im Vorausgehenden geantwortet worden und wir brauchen nur an das dort Gesagte anzuknüpfen, um den Gedanken kurz zu wiederholen.

Die äußere Erscheinung vermag nie den Maaßstab zur Beurtheilung der Kraft abzugeben, welche in einem Gegenstande ruht. So unscheinbar das Samenkorn auch seyn mag, so trägt es doch die ganze Kraft zur Entwicklung und Gestaltung des Stoffes in sich. Der Mensch ist seiner äußern Erscheinung nach schwach und gering;

manches Werk seiner Hände fällt dem sinnlichen Blicke mehr auf als er selbst; viele von den übrigen Geschöpfen übertreffen ihn an Umfang und materieller Kraft: und doch ist Er der Herr der Erde und diese ihm mit allen sonstigen Bewohnern unterthan und dienstbar.

Um vom Geiste selbst zu reden, so ist dieser in der äußern Hülle verborgen, unbemerkt vom sinnlichen Auge, — doch aber Herr und Meister über die Leiblichkeit. Seine Wirkungen sind nicht nur weiter, sondern auch energischer und bleibender als die von materieller, auffallender Kraft ausgehenden.

Soll ich auch noch Gott, den absoluten Geist anführen, der ausserhalb der sinnlichen Erscheinung doch über Allem waltet und alles Seyn begründet?

Kömmt es nicht auf den äußern Umfang an, so kann es auch nicht auffallen, daß die Erde, wenn auch nur ein kleiner, verschwindender Punkt im ungemessenen Weltall, doch als Trägerin des Menschen eine centrale Stellung in seiner Ordnung einnehmen kann.

Denn daß der Mensch die zwei großen Reiche des Geistes und der Natur in sich zusammenschließe, das hat der Psalmist und nach ihm der Verfasser des Hebräerbriefes ausdrücklich ausgesprochen: „Quid est homo," fragt dieser mit Ps. 8, 5—7, „quod memor es ejus aut filius hominis, quoniam visitas eum! Minuisti eum paulo minus ab angelis: gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subjecisti sub pedibus ejus."

Der sündige, im Widerspruche mit seiner Idee stehende Mensch konnte diese erhabene Stellung freilich nicht einnehmen. Erst Christus vermochte sie nach sich auch bei den übrigen wiederherzustellen. Darum weist die hl. Schrift immer auf ihn hin, wenn sie die Würde des Menschen hervorheben will. Wir haben schon auf die schöne Stelle aufmerksam gemacht, wo Rupert von Deutz das Verhältniß des Menschen zu den übrigen Geschöpfen darstellt; daß er seine Erhabenheit darin finde: quod homo, cum secundum solum corpus quandam visibiliter mundi similitudinem gerat, ex quatuor elementis compositus: unde a Graecis μικρόκοσμος appellatur, secundum solam animam angelicae substantiae est,

videlicet rationalis atque immortalis hac sola, ut angelus quoque a creatore distans substantiali differentia, quod creata est. Itaque, fügt er dann bei, et ad angelicae creaturae exultationem attinet, quod Deus homo factus est.

Je inniger die Stellung des Menſchen zu Gott iſt, um ſo centraler wird auch ſeine Stellung, denn um ſo mehr vermögen die Waſſer des Lebens aus ihrem Borne zu ihn überzufließen. Nach der Dreiheit der göttlichen Perſonen ſind aber auch die Kanäle dreifach, durch welche dieſes geſchieht. Seyn und Willen und Liebe ſind die drei Grundbeziehungen zwiſchen Gott und der Kreatur. Die erſtere bleibt immer das Grundverhältniß, da das relative Seyn augenblicklich in's Nichts zurückſinken müßte, ſobald der Abſolute ſeine erhaltende Kraft davon zurückzöge. Darauf erbaut ſich aber dann die ethiſche Beziehung, beſtehend im Eingehen in den göttlichen Schöpferwillen, in die allgemeine Ordnung Gottes. Beide zuſammen ſteigern ſich dann zur Liebesbeziehung, welche ihren Abſchluß erſt in der weſentlichen Einigung der Kreatur mit Gott findet. Dieſe wird nur innerhalb der Kirche durch die Sakramente vollzogen und konnte daher vor ihrer Gründung, vor der Erſcheinung Jeſu Chriſti im Fleiſche nie vorhanden ſeyn.

Der Grad dieſer Beziehungen gibt nicht nur dem Einzelnen ſeine höhere oder tiefere Stellung: in ihm ruht auch der Vorrang des iſraelitiſchen vor den übrigen Völkern, ich darf auch ſagen, des davidiſchen Geſchlechtes vor den übrigen Geſchlechtern Judas. Darin ruht aber ferner auch die große Bedeutung der Menſchwerdung Jeſu Chriſti. Denn in ihr iſt die höchſtmögliche Einigung Gottes mit der endlichen Natur zu Stande gekommen. Dieſelbe Perſon iſt Gott und Menſch: göttliche und menſchliche Natur ſind in eine Perſönlichkeit aufgegangen. Gott kann zwar nie Kreatur, wie dieſe nie Gott werden; es müſſen daher die beiden Naturen unvermiſcht bleiben und es können die Attribute und Aeußerungen derſelben auch nicht verwiſcht werden; aber ſie ſind in eine ſo vollkommene Einigung zu einander getreten, daß die Thätigkeit der einen ſtets von der andern begleitet iſt, — der irdiſch-menſchliche Wille vom göttlichen, die göttliche That von der menſchlichen. Die Eine That der Verſöhnung ruht in bei-

den Naturen: Verbo operante, wie Papst Agathon und die Väter in ihrem Schreiben erklären, quod verbi est, et carne, quod carnis est: quorum unum corruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Die Eine Natur ermöglicht die menschliche That, die andere gibt dieser allmächtige Kraft und Bedeutung.

Wie Chrysostomus die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses beweist und wie die Kirche die Lehre stets festgehalten hat, ist schon früher erwähnt worden und wir brauchen nur darauf zurückzuweisen.

Aus dem Gesagten nun folgt die Möglichkeit der ebenso intensiven als extensiven Wirksamkeit Jesu Christi für die Welt. Weil er Mensch war und weil er Gott war, weil alle Fülle — πᾶν τὸ πλήρωμα — in ihm vereinigt war in der höchstmöglichen Vereinigung: konnte er Alles versöhnen, was im Himmel und auf Erde ist. Sein allmächtiger Wille, seine göttliche Kraft haben nie aufgehört, in der Welt zu seyn und zu wirken. Sie haben auch stets auf ein und dasselbe Ziel sich gerichtet vom Anfang an. Daher kann die hl. Schrift sagen, die Erlösung und Versöhnung der Welt durch ihn sey geschehen — ab origine mundi, — wenn auch erst seine Inkarnation die Thatsache derselben zur Vollendung gebracht hat.

Daß die εἰρηνοποίησις, von welcher der Apostel Kolossf. 1, 20 redet, als Zusammenfassung des Werkes Jesu Christi überhaupt gelten könne, scheint mir nach der Darstellung des Verhältnisses, in welchem die Friedensstiftung zu den übrigen Gliedern der ἀποκαταλλαγή steht, vorausgesetzt werden zu können. Die Engel, welche bei der Geburt des Heilandes über seiner Krippe schwebend Loblieder sangen, faßten sein Verhältniß zur Menschheit auch unter den Gesichtspunkt des Friedens. Die Propheten nennen ihn den Friedensfürsten; das Vorbild Melchisedeks deutet eben dahin, da dieser König von Salem, d. i. Frieden genannt wird.

Wichtiger für unsere Untersuchung ist, daß der Apostel nicht bloß Kolossf. 1, 20 sagt, diese Friedensstiftung sey geschehen durch das Blut, welches der Heiland am Kreuze vergossen habe: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Damit ist überhaupt die Art und Weise der allgemeinen ἀποκαταλλαγή angegeben. Welches ist nun der Grundgedanke davon?

Das Wort αἷμα, hebr. דָּם hat außer der Bedeutung von „Blut — Sitz der vitalen Seele“ — auch noch die des „Todes“. Allioli erinnert zu Römer 3, 25, daß im neuen Teſtamente „Blut Jeſu Chriſti“ ſo viel als deſſen Tod bedeute, weil nicht im Blute Chriſti an und für ſich, ſondern in der Hingabe Chriſti an den Tod das Verdienſt der Erlöſung zu ſuchen ſey. Allerdings hat es auch nicht an Theorien gefehlt, die das Blut ſpeziell betont wiſſen wollten, in ihm eine magiſche Kraft erblicken wollten, die auf die Theilnehmer am Opfer überfließe und reinigend und neu belebend auf ſie wirke. Allioli nennt es aber kraſſen Unverſtand, die Kraft der Erlöſung in materiellem Sinne in das Blut und die Wunden Jeſu Chriſti zu ſetzen. Die tiefe Bedeutung des blutigen Verſöhnungstodes bleibe nichtsdeſtoweniger unverkennbar [1]).

Vergleichen wir die vielen betreffenden Schriftſtellen, ſo bleibt unverkennbar, daß Allioli hiemit den Grundgedanken richtig ausgeſprochen habe. Er hat deshalb auch nur äußerſt wenige Exegeten gegen ſich. Der Unterſchied des blutigen Todes vom gewöhnlichen beſteht aber nun darin, daß jener noch die Lebenskraft vorausſetzt, während dieſer ein allmäliges Sichverzehren des Lebensprozeſſes ſelbſt iſt. Jener kann daher nur gewaltſam — ſey es nun freiwillig oder unfreiwillig von Seite des Getödteten ſeyn.

Offenbar bezeichnet Chriſtus ſeinen Tod ſelbſt als einen freiwillig übernommenen, wenn er Joh. 10, 17 ff. erklärt: *διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.* Darauf zielt ſicher auch Iſaias in ſeiner prophetiſchen Schilderung des geopferten Heilandes: „Er iſt geopfert, weil er ſelbſt gewollt, und thut ſeinen Mund nicht auf, wie ein Schaf zur Schlachtung wird er geführt und dem Lamme gleich vor ſeinem Scheerer, iſt er ſtumm und öffnet nicht ſeinen Mund.“

Obwohl nun aber der Tod von ſeiner Seite ein freiwilliger iſt,

---

1) Cfr. auch Veit: Euchariſtie 99/a.

ſo erleidet er ihn doch von Andern. Nicht Er iſt es, der ſich tödtet, ſondern er wird getödtet. Er wird es, auf daß der göttliche Wille erfüllt werde.

Beſtand dieſer aber nun bloß darin, daß er der Wahrheit Zeugniß geben ſollte bis zum Tode, daß er gehorſam bliebe bis zum Tode am Kreuz, um dadurch den Menſchen vielleicht ein erhabenes Beiſpiel ſittlicher Vollkommenheit zu geben? Gewiß ſollte es auch ein ſolches ſeyn, aber nicht das allein. Es würde ſich ſonſt ſein Tod nicht viel unterſcheiden von dem, welchen Propheten und Marthyrer für die Wahrheit geſtorben ſind.

Wenn Paulus an Timotheus 6, 13 die Worte richtet: „ich bezeuge Dir bei Gott, der Alles belebt, und vor Chriſto Jeſu, der bezeugt hat ein gutes Bekenntniß unter Pontius Pilatus“, ſo meint er hier offenbar den Tod Jeſu, der Bezeugungsmittel ſeiner Wahrheit geweſen ſeyn ſoll.

Das: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσι καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ bei Joh. 17, 19 läßt eine ähnliche Erklärung zu.

Beſtimmter jedoch führt Johannes den Tod Jeſu als Beiſpiel der Liebe zur Nachahmung an in ſeinem erſten Briefe 3, 16: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.

Auch Petrus fordert auf: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ etc.

Allein es würde ſehr ſchwer ſeyn, aus dieſen Stellen nur die Macht des Vorbildes im Tode Jeſu herauszubringen. Allerdings iſt uns Chriſtus immer das ſchönſte Beiſpiel zur Nachahmung im Leben und Tode. Die hohe Liebe, die er den Menſchen gegenüber zeigte und die er bis in ſeinen Tod bewährte, muß jedenfalls Gegenliebe in uns erwecken und ſo ſein Tod das beſte Reizmittel werden, in heiliger Begeiſterung ſeinen Fußſtapfen folgend, ſich nur Gott und der Wahrheit zu weihen.

Allein dieſe Seite wäre eine zu bloß menſchliche; und wenn auch ſein Leiden nur ſeiner menſchlichen Natur zuzuſchreiben iſt, ſo muß

doch die Verbindung dieser mit der göttlichen auch seinem Leiden eine höhere Bedeutung gegeben haben.

Vergleichen wir nun mit dieser einseitigen Auffassung, deren rationalistische Vertreter wir nicht mehr zu nennen brauchen, da ihre Namen bereits verschollen sind, noch einmal das 53. Kapitel des Isaias, aus dem wir oben den 7. Vers angeführt haben.

„Wer hat geglaubt," ruft er aus, „was wir gehört und der Arm des Herrn, wem ist er offenbar worden? Und er steigt empor wie ein Reis vor Ihm, wie eine Wurzel aus dürstendem Lande; nicht ist in ihm Schönheit und nicht Zierde, daß auf ihn wir schauten, und ist nicht Aussehen, daß wir sein begehrten, des Verachteten und Letzten der Menschen, des Mannes der Schmerzen und vertraut mit Siechthum; und wie verdeckt war sein Antlitz und er war verachtet; darum auch achteten wir seiner nicht."

Hier stellt sich dem Propheten der ganze Schmerz des Heilandes dar, er sieht die Schmach und die Wunden, die ihn bedeckt, die Mißhandlung und Verachtung, die ihm von den Menschen zu Theil geworden ist. Und welches war der Grund aller dieser Leiden?

„Wahrlich," fährt Isaias fort, „unsere Krankheiten hat er getragen, und unsere Schmerzen er sich aufgeladen; und wir, wir hielten ihn für einen Aussätzigen und geschlagen von Gott und darniedergedrückt. Er aber ist verwundet unserer Missethaten wegen, zerschlagen wegen unserer Vergehungen, die Züchtigung zu unserm Frieden ist auf ihm und durch seine Striemen wurden wir geheilt. Wir Alle irrten Schafen gleich, Jeder kehrte sich nach seinem eignen Wege, und gelegt hat der Herr auf ihn die Schuld von uns Allen."

Hier ist schon ganz deutlich ausgesprochen, daß es nicht blosses Beispiel war, was der Herr in seinem Tode geben wollte, daß es auch nicht eigne Leiden gewesen seyen, die er zu tragen gehabt habe. Der hier ausgesprochene Gedanke wiederholt sich nun unzähligemal in der hl. Schrift. Die Formeln: ὑπὲρ, ἀντὶ, δι' ἀνθρώπων sey der Tod Jesu Christi erfolgt, sind ständig in derselben [2]).

2) Cfr. noch die Stellen: Psalm 16. Apost. 2, 25 ff. Ps. 22. Math. 27, 34. 48. Joh. 19, 29. Math. 26, 26 ff. Th. 19, 36.

Bei der Einsetzung der Eucharistie spricht es der Herr selber aus, sein Blut sey vergossen für Viele zur Vergebung der Sünden: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμα μου τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

In ähnlicher Weise sagt auch Paulus in seiner Rede zu Antiochien, Apostelgesch. 13, 38: γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ἄνδρες ἀδελφοὶ, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλεται.

Hat ja auch schon Johannes auf das Lamm hingewiesen, das da hinwegnehme die Sünden der Welt: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτιὰν τοῦ κόσμου.

Auch das Wie? und Warum? seines Leidens zur Vergebung der Sünden der Welt deutet Christus an. Am deutlichsten scheint mir dieses in einer Stelle ausgedrückt, die vielleicht in diesem Sinne am seltensten hervorgehoben worden ist. Ich meine Joh. 16, 10. Der heilige Geist, sagt hier Christus, werde der Welt die Sünde ob ihres Unglaubens, die Gerechtigkeit und das Gericht klar machen. Was liegt nun in den Worten: καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον . . . περὶ δικαιοσύνης, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω, καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με[3]). Maldonat führt die verschiedenen Erklärungsweisen ausdrücklich an. Die Exegeten theilten sich in die Ansichten: der hl. Geist werde zeigen, daß Christus gerecht mache, daß er gerecht sey; Bernhard will darin finden, die Welt werde erfahren, wie ungerecht sie sey ꝛc.

In keinem dieser Erklärungsversuche scheint mir der Sinn der Stelle getroffen. Ich glaube, daß das: quia vado ad patrem den Sinn näher bestimme. Wie geht Christus zum Vater, warum werden ihn seine Jünger nicht mehr sehen? Durch den Tod, weil er stirbt. Darum wird die Welt auch die Gerechtigkeit kennen lernen.

Der Sinn der Stelle ist also: der hl. Geist wird zeigen, wie sich im Tode Jesu Christi die göttliche Gerechtigkeit geoffenbart habe. Ist nun auch der Tod Jesu eine göttliche Liebesthat: so erscheint darin von Seite Gottes die Gerechtigkeit hauptsächlich. Es zeigt sich die göttliche Liebe darin, daß er das Leiden des Einen für die

3) Maldonati: Comment. in Joh. II. 862 ff. Ed. C. Martin.

Sünden Vieler angenommen habe; daß er aber auch seinen eingebornen Sohn nicht verschont, um der Welt Verzeihung und das Leben zu gewähren — eine liebevolle Gerechtigkeit.

So stimmen auch die 3 Verse 16, 8—10 vollkommen überein. Es heißt dann, der hl. Geist werde zeigen, 1. wie sündhaft die Welt sey, wie nur im Glauben an Christus Vergebung erlangt werden könne: daß also diejenigen auch verloren seyen, die nicht an ihn glauben; 2. wie er der Gerechtigkeit genuggethan, die Schale des Zornes, welche der Welt Verderben gebracht hätte, über sein eignes Haupt habe ausgießen lassen. Daran schließt sich dann 3. die Vollendung der Erlösung, die durch das in der Trennung vom Reiche Gottes bestehende Gericht des Satans ausgedrückt ist. Christi Todestag war ja auch der Tag, an welchem der Schlange nach der Verheißung der Kopf zertreten wurde.

An diese Erörterung nun knüpfen wir, was Paulus Römer 3, 25 sagt, nämlich daß Gott Jesum Christum als *ἱλαστήριον* aufgestellt habe: *ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων.*

Wir fassen das: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης* im nämlichen Sinne, wie in der vorausgehenden Stelle. Beide zusammen erklären und bestimmen sich ganz genau. Wenn man den Zusammenhang der objektiven, göttlichen Gerechtigkeit mit jener im Menschen oder überhaupt in der Kreatur nicht auffer Augen läßt: so zeigt sich auch wie in der Befriedigung der einen zugleich die Herstellung der andern liegt. Gott macht gerecht und zeigt sich als den Rechtfertigenden und Vergebenden, weil seine Gerechtigkeit befriedigt worden ist. Dieß ist aber geschehen durch das Blut, durch den Opfertod Jesu Christi.

Damit sind wir zum Begriffe des Opfers selbst gekommen. Paulus hat an den alttestamentlichen Opferbegriff angeknüpft, indem er den Heiland als *ἱλαστήριον* bezeichnete, welche Bezeichnung genommen ist aus dem Ritus am Versöhnungstage, wo der Deckel der Bundeslade vom Hohenpriester mit Opferblut besprengt wurde.

Wir könnten hier wieder auf Isaias hinweisen, wollen aber lieber der Darstellung des Hebräerbriefes folgen, der sichs zur Auf-

gabe gemacht hat, das Verhältniß des altteſtamentlichen Opfers zum neuteſtamentlichen darzuſtellen. Beſonders iſt es das Opfer, welches der Hoheprieſter am Verſöhnungstage darbrachte, was er zum Gegenſtande ſeiner Vergleichung nimmt. Dieß iſt nur ein Schatten von dem Jeſu Chriſti. Es kann weder bezüglich des Opferſubjektes, noch des Opfermaterials, und ebenſo wenig der Opferform mit dieſem verglichen werden.

Der altteſtamentliche Hoheprieſter war ſelbſt ein ſündiger Menſch und der Sühne bedürftig. Dagegen iſt derjenige, dem das sacerdotium in aeternum secundum ordinem Melchisedek, Pſ. 109, 4 — verheißen war: sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis. Denn er hat Himmel und Erde, Gottheit und Menſchheit in ſich vereinigt.

Das Opfermaterial des A. B. war Blut von Kälbern und Böcken, waren Gaben der irdiſchen Natur. Chriſtus dagegen hat durch den hl. Geiſt ſein eignes Blut, ſich ſelbſt Gott dargebracht: eine hostia pura, sancta et immaculata, wie die Kirche in der Meſſe ſich ausdrückt. Daß Gott an jenen keinen Gefallen gefunden habe, hat der Pſalmiſt ſchon ausgedrückt: 39, 7—9: Hostiam et oblationem noluisti .... holocautomata pro peccato non tibi placuerunt .... Corpus autem aptasti mihi; tunc dixi: Ecce venio: in capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam: um ſo mehr aber gefiel ihm nach dieſen Worten das Opfer Jeſu Chriſti.

Wäre durch die altteſtamentlichen Opfer eine wirkliche und vollſtändige Verſöhnung zu Stande gekommen, ſo hätte ſie, einmal Thatſache, auch fortdauern müſſen. Die Wiederholung der Opfer zeigt aber deutlich, daß die Opfernden ſelbſt an keine wirkliche Verſöhnung dachten, daß ſie das Opfer nur als Bekenntniß ihrer Sündhaftigkeit betrachteten. Dagegen hat Chriſtus ſich nur ein einzigesmal geopfert: einmal geſchehen, war die Verſöhnung fortdauernd durch alle Jahrhunderte. Es iſt immer nur ein und dasſelbe Opfer, welches Chriſtus am Kreuze dargebracht hat und welches die Prieſter der Kirche unblutiger Weiſe auf ihren Altären Gott darbringen.

Während ferner der Hoheprieſter nur einmal im Jahre in das

Allerheiligste des Tempels kommen durfte: ging Christus als ewiger hoher Priester in den Himmel selbst ein und sitzet immer zur Rechten Gottes des Vaters.

So ist also durchgehends Vollendung da und Wirklichkeit im Opfer Christi, wo in den des A. B. nur Streben und Verlangen war: war dieses nicht ohne alle Gnade, da intuitu meritorum Christi auch davon ertheilt ward, so ist die Fülle davon doch erst mit Christus und in seinem Werke zu uns gekommen. Wie aber Christus nur für Alle opfern konnte, weil er mit allen organisch vereinigt war, so wird auch uns der Opfersegen nur dadurch zu Theil, daß wir ihm verbunden bleiben: sein Opfer als das unsere ansehen, uns mit ihm dem Vater opfern. Darum sagt der Apostel Paulus II. Korinth. 5, 15: „Christus sey gestorben, auf daß, die da leben, nun nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist. Wenn Einer für Alle gestorben ist, so sind dann Alle gestorben.“ Einen ähnlichen Gedanken spricht er auch Römer 6, 1—13, und 8, 2 ff. aus.

Er hat, sagt Petrus I. 2, 24, unsere Sünden hinweggenommen: *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.*

Sein Opfer ist daher das Medium der Vereinigung Aller mit Gott, der Durchgangspunkt von Tod zum Leben, ein wahres Bundesopfer. Von nun an ist ein neues Gesetz, das Gesetz des Lebens in die Entwicklung der Welt getreten, das die ältere nicht aufgehoben, sondern verklärt und erweitert hat. Wie daher Christus selbst ein Kleid trägt: *ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι*, so erscheinen seine Heiligen in weißen Kleidern, die sie im Blute des Lammes gewaschen haben — Apoc. 7, 14: *ἐλεύκανον αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*; der Ankläger ist gleichfalls besiegt — *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου.*

Das Opfer bleibt der Mittelpunkt des Verhältnisses zwischen Gott und der Kreatur dadurch, daß sich ihm die hypostatische Union, die sich im Gottmenschen vollzogen, fortpflanzt Glied um Glied in sich aufnehmend und so das ganze Universum zur Gotteinigkeit führt.

Die Ansichten über den Tod Jesu in der ältern Kirche.

Wie Christus von dem Verfasser des Hebräerbriefes mit Bezugnahme auf die alttestamentlichen Opfer als Hoherpriester und Opfer des neuen Bundes aufgefaßt wird, so geschieht es auch von den Vätern der ersten Zeit. Nirgends aber finden wir eine ausgebildetere Versöhnungstheorie. Sie standen dem Opfer selbst noch so nahe, daß sich die Idee desselben bei ihnen in voller Unmittelbarkeit erhielt.

Gegen die Gnostiker, welche entweder, wie die Anhänger des marcionitischen Systems, die Realität der menschlichen Natur — also auch des Todes Christi läugneten, oder die göttliche verkannten, begnügten sie sich die Thatsächlichkeit und die aus den Consequenzen folgende Nothwendigkeit zu beweisen.

So Ignatius und Tertullian. Wenn die irdische Daseynsform Christi nur leerer Schein ist, sagt dieser, dann verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben; denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. Ein Scheinbild aber konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums. Der Tod Christi wird geläugnet, welchen doch der Apostel als das Fundament des Evangeliums geltend macht!

Ebenso wenig aber hätte der Tod Christi die Welt versöhnen können, wenn beim Leiden der Logos aus der menschlichen Natur entflohen wäre. Es fehlte die Kraft, die allmächtige Wirkung des Opfers.

Beides mußte also das kirchliche Bewußtsein immer festhalten. Die Vereinigung flößte aber den Christen selbst Bewunderung ein. Das Gefühl, in und durch den menschgewordenen Sohn Gottes erlöst und versöhnt zu seyn, reißt sie zu den schönsten rhetorischen Vergleichen fort.

So den Verfasser des Briefes an Diognet, der in wunderschöner Weise den Begriff der ἀνταλλαγή hervorhebt. Αὐτός, sagt er, τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνομῶν, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον

ὑπὲρ τῶν ἀδικαίων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἠδυνήθη καλύψαι, ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δύνατον τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ εὐσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ; ὦ γλυκείας ἀνταλλαγῆς etc., ἵνα μὲν ἀνομία πολλῶν ἐν ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ.

Man sieht eine schöne rhetorische Explanation der biblischen Lehre. Weiter geht die Vermittlung des Dogmas in einer Theorie, die an die λύτρωσις anknüpft. Christus, sagen viele Schriftstellen, hat seine Seele als λύτρον — Lösepreis — hingegeben für Viele. Erlöst wurde der Mensch vom Reiche der Finsterniß, von der Herrschaft des Satans. Sollte nun ihm der Lösepreis bezahlt worden seyn? Wir waren in der Botmäßigkeit des Satans. Er hatte den Menschen bethört und überlistet, daß er sich ihm hingab. Das war freilich Betrug und Ungerechtigkeit. Injuste nobis dominabatur apostasia, sagt Irenäus. Leo der Große stimmt ihm hierin bei, während Augustin, weil die Herrschaft des Bösen aus freier menschlicher Entscheidung erfolgt, sich für das Gegentheil erklärt.

Die Herrschaft des Satans war aber auch ein Eingriff in das Recht Gottes über alle Kreatur. Dieser konnte es wieder zurückfordern. Allein er hatte den Menschen frei geschaffen, dieser aber sich und seine Freiheit dem Bösen überlassen. So lange der Mensch dem Argen nicht selbst den Dienst aufkündete, wäre die Forderung Gottes nur ein Gewaltakt gewesen.

Dadurch nun, daß Gott Mensch wurde, menschliche Natur annahm, konnte er dieses in gerechter Weise. Als sündloser Mensch war er frei: wie die übrigen Menschen mit dem Stammvater, der sie ins Verderben gezogen, stand auch er mit ihnen im Naturverbande — er konnte sie also mit gleichem Rechte zurückfordern.

So gestaltete sich die Theorie bei Irenäus.

Verbum potens, erklärt er, et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia, potens in omnibus Dei verbum

et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua redimens ab eo non cum vi, quemadmodum ille, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum [5]). Er hätte alſo die Menſchen ermahnt, ſich der Gewalt zu entziehen, und dann ſein Recht geltend gemacht.

Welchen Sinn haben aber dann noch die Worte: τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν? Dürfen wir vermuthen, daß ſich hier ein Anklang an die Lehre des Origenes finde? Irenäus hat es nicht beſtimmter ausgeſprochen und wir können es darum nicht wagen. Außer dem Opferbegriffe, den wir ſicher auch bei ihm vorausſetzen müſſen, ja nicht bloß das — ſondern angegeben finden: — ließe ſich auch der damit verbinden, daß der Tod Jeſu Chriſti mit Folge des Kampfes war, den Himmel und Hölle hier mit einander kämpften. Es war der Haß des Satans, der ihn dadurch an's Kreuz brachte, daß er die Leidenſchaften in den Juden erweckte. Bei Origenes wenigſtens findet ſich auch die Anſicht, Gott habe Chriſtum hingegeben: propter misericordiam circa genus humanum. Caeteri autem tradiderunt eum iniquo proposito, unusquisque secundum malitiam suam, Judas propter avaritiam, sacerdotes propter invidiam, diabolus propter timorem, ne avelleretur de manu ejus genus humanum. Dadurch hatte er ſich freilich ſelbſt die größte Wunde geſchlagen und wenn er die Tragweite des Todes Jeſu gekannt hätte, hätte er es gewiß unterlaſſen, bemerkt Origenes zu Pſ. 35, 8. Traditus est enim ad crucifigendum, ut exuens principatus et potestates fiducialiter triumphet eos in ligno [6]).

Bei Origenes verbindet ſich aber die ganz beſtimmte Beziehung des Todes Jeſu zur λύτρωσις. Offen ſpricht er es aus, daß das λύτρον dem Satan bezahlt worden ſey. So in der Erklärung zu

5) Ir. adv. haeres. V, 1. 1.

6) Orig. t. 35, 75.

Römer 2, 13: Redempti sumus, pretioso sanguine Unigeniti. Si ergo pretio empti sumus — ab aliquo sine dubio empti sumus, cujus eramus servi, qui et pretium poposcit, quod voluit ut de potestate dimitteret, quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum — sanguinem Christi, qui tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemptione sufficeret [7]).

Empfahl Christus sterbend seinen Geist in die Hände seines Vaters, so unterscheidet Origenes diesen wohl von der Seele. Nicht jener, sondern diese, die im Blute liegt und das Lebensprincip ist, wurde als λύτρον hingegeben.

Er kann daher die Opferseite recht gut mit der Erlösung verbinden, das Opfer Gott, die Seele dem Bösen darbringen lassen, wie wir es in einer andern Stelle derselben Schrift bei ihm finden. Er konnte sagen: secundum voluntatem patris forma servi susceptа obtulit victimam pro universo mundo, tradens sanguinem suum principi hujus mundi secundum sapientiam Dei, quam nemo principum hujus mundi cognovit [8]).

Freilich konnte die heilige Seele Jesu Christi gleichfalls nicht vom Satan festgehalten werden. Ihre Nähe mußte ihm mehr Schmerz als ihr Besitz Freude bereiten.

Doch gegen eine solche Theorie, wenn sie sich auch durch Zugeständnisse wieder milderte, sträubte sich das ganze christliche Gefühl.

„Welcher Gedanke," sagt Gregor der Große, „daß der Räuber nicht bloß ein Lösegeld von Gott erhält, sondern Gott selbst als Lösegeld und einen so überschwenglichen Lohn seiner Tyrannei, vermöge dessen es billig war, auch uns zu verschonen."

Freilich war damit die Frage nicht gelöst — immer fragte es sich, um wessen willen das Blut vergossen wurde, das große und berühmte des Gottes, der Hoheprieſter und Opfer zugleich war.

Darum fährt Gregor fort: „Und dann, wie läßt es sich denken,

7) Cfr. auch Orig. Comment. in ep. ad Rom. III. 7. 8.

8) Ibid. ad. IV, 11.

daß am Blute des Eingebornen der Vater sein Wohlgefallen habe, da er ja nicht einmal den Isak annahm, als er ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer vertauschte, indem er statt des Sohnes einen Widder nahm. Oder ist es nicht klar, daß es der Vater nahm, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, sondern nur um der göttlichen Heilsordnung willen und weil durch das Menschliche desselben der Mensch geheiligt werden mußte, damit er selbst uns befreie, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, und uns durch die Vermittlung des Sohnes zu sich zurückführe.«

Die Argumentation Gregor's trifft nun freilich die Theorie nicht immer sicher. Allerdings nahm Gott Isaks Opfer nicht an. Aber sicher nur, weil es nicht genügt hätte. Wäre ja der Geopferte selbst sündig, in Sünden geboren gewesen. Er verlangte aber von Abraham das Opfer der Gesinnung, zu thun, was Er, der himmlische Vater einst thun wollte. Der Vorwurf, daß Gott selber dem Satan als Lösepreis gegeben würde, trifft nur Stellen, wo der Unterschied göttlicher und menschlicher Natur nicht genau genug hervorgehoben war. Unterscheidet ja Origenes selbst in letzterer noch zwischen Geist und Seele.

Die Unrichtigkeit der Theorie liegt vielmehr schon in der falschen Auffassung des „λύτρον", da es immer als Löse- als Kaufpreis betrachtet wird. Es drückt allerdings die conditio sine qua non — der λύσις oder λύτρωσις aus. Die gewöhnlichste Weise des Verhältnisses zwischen beiden ist im Leben wohl der Tausch, die Hingabe eines Gegenstandes für einen andern. Allein es braucht nicht immer ein Gegenstand zu seyn, mit dem die λύσις vollzogen wird. Sie kann auch durch eine That vollzogen werden. Dann darf auch diese als λύτρον, als Lösemittel bezeichnet werden. Indem Christus freiwillig stirbt — sich opfert, setzt er die Erlösungsthat.

Wenn er also sein Blut als λύτρον bezeichnet, so ist damit nichts Anderes gesagt, als: ich gebe mein Blut, mein Leben, meine Seele hin, auf daß die Menschen erlöst werden. In seinem Tode ist das Universum durch freiwillige Uebernahme der von der göttlichen Gerechtigkeit bestimmten Strafe gesühnt, vor die Füße des Vaters gelegt, mit diesem wieder geeinigt worden. Sobald sich der subjektive Wille

an die objektive That Christi anschloß, war er befreit, erlöst. Es strömte ihm von Neuem Wasser aus dem göttlichen Lebensquell zu.

So schließt die ἀποκαταλλαγή zugleich die λύτρωσις ein.

Statt der hier gegebenen und der von Origenes vertretenen Ansicht suchten nun einige Väter eine andere auf den Begriff der Gerechtigkeit basirte Theorie der Erlösung zu geben.

So lange das Recht des Satans bestand, konnte es ihm nicht genommen werden. Es bestand aber, so lange der Mensch sündig blieb. Verloren konnte es nur werden, wenn es der Satan selbst überschritt, sein Recht durch Unrecht compensirte.

Ihn nun dahin zu bringen, wäre Sache des Gottmenschen gewesen. Die Inkarnation, meint Gregor von Nyssa, sey geschehen, um die Göttlichkeit hinter der menschlichen Natur zu verbergen und dem Teufel, sobald er, von der Hülle getäuscht, sich auch des Sündlosen bemächtigen wollte, auch sein früheres Recht zu entreißen.

Ebenso spricht sich Leo der Große aus: Cum igitur, sagt er, misericors omnipotensque salvator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut virtutem inseparabilis a suo homine deitatis per velamen nostrae infirmitatis absconderet: illusa est securi hostis astutia, qui nativitatem pueri in salutem generis humani procreati, non aliter sibi, quam omnium nascentium putavit obnoxiam — omnem postremo in ipsum vim furoris sui effudit, omnia tentamentorum genera percurrit, et sciens, quo humanam naturam infecisset veneno, nequam credidit primae transgressionis exsortem, quam tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere et dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit[9]).

Wenn auch die Gottheit durch die irdische Hülle durchschimmerte, so bildete das nur eine um so anziehendere Lockspeise für den Satan. Denn, sagt Gregor der Große: quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut acu-

9) Leo: serm. 22, 4.

leus pungat. Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumpsit enim corpus, ut in eo Behemot iste quasi escam suam mortem carnis appeteret [10]).

Es wäre dieſes denn der vollſte Gerechtigkeitsakt, — der Satan wäre superatus lege justitiae, wie Auguſtin ſagt. Darum glaubt Leo M., habe Gott auch dieſen Weg gewählt: Verax missericordia Dei, cum ad reparandum hominem genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad destruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae, sed ratione justitiae.

Allein nur dann vermöchte dieſe Theorie etwa Beifall zu finden, wenn ſich gar kein beſſerer Grund fände, den Erlöſungstod zu erklären. Wir wollen den Widerſpruch gar nicht erwähnen, der darin liegt, daß Gott dem Satan ein Recht gegeben haben ſoll und dieſes gewahrt wiſſen will, aber denſelben auf feine Weiſe darum zu bringen verſucht.

Wir müſſen daher die angedeutete Anſicht ſelbſt da, wo ſie ſich findet, nur als einen hingeworfenen Gedanken anſehen, der nur anſchaulich machen ſoll und nicht ſtrenger gefaßt ſeyn will.

Denn immer tritt auch der wahre Opferbegriff hinzu, der dieſe Explanationen von ſelbſt überflüßig macht. Wie konnte es auch anders ſeyn, da die heilige Schrift die Beziehungen ſo beſtimmt dargelegt hat?

Wir haben bei Origenes ſeinen Opferbegriff bereits erwähnt. Wir wollen daran anknüpfend ſeine Anſicht weiter auszuführen verſuchen. Er ſucht die Wirkung des Todes Jeſu den Heiden durch Analogie klar zu machen, indem er ſie daran erinnert, daß ja nach ihren eigenen Lehren und Ueberlieferungen oft der Tod Eines Mannes Städte und Staaten gerettet habe: ſey es nun im Kriege geweſen, der ſich in der Schlacht den Göttern der Unterwelt geweiht habe, oder ſonſt ein verdienſtvoller Mann. Dasſelbe ſey nun auch im

10) Moral. 33, c. 7.

Chriſtenthume der Fall, im Tode der Märtyrer, noch mehr aber und mit weltverſöhnender Kraft im Tode Chriſti ſelbſt.

„Αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβούντων καὶ δι' εὐσεβείαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελοῦσι τὸ τοῦ πονηροῦ στρατόπεδον. Ἐγὼ δὲ οἶμαι, ὅτι αἰσθόμενοι οἱ δαίμονες, ὅτι οἱ μὲν νικῶντες, οἱ δὲ διὰ τοὺς πόνους ἡττώμενοι καὶ τὴν θεοσεβείαν ἀρνούμενοι ὑποχείριοι αὐτοῖς γίνονται, ἐστ' ὅτε προσφιλονεικοῦσι τοῖς παραδιδομένοις χριστιάνοις ὡς κολαζόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς ὁμολογίας αὐτῶν, ἀναπαυόμενοι δὲ ἐπὶ τῇ ἀρνήσει αὐτῶν [11]).

Das Lamm Gottes konnte aber den Kampf in der ganzen Welt zum Siege des Guten führen, weil es Herr der ganzen Welt war. So erklärt Origenes im Comment. zu Johannes: ὁ δυνάμενος ὑπὲρ ὅλου κόσμου, ἵνα πᾶς ὁ κόσμος καθάρθῃ, ἀναδέξασθαι ἐπὶ καθαρσίῳ αὐτοῦ, ἀπολύμενον ἄν, εἰ μὴ ἀνεδέξατο τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ ἀποθανεῖν, οὔτε ἱστόρηται πώποτε οὔτε ἱστωρηθῆναι δύναται, μόνου Ἰησοῦ τὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρὶς θεοῦ σταυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν, καὶ βαστάσαι τῇ μεγάλῃ αὐτῶ ἰσχὺι δεδυνημένον, καὶ γὰρ οὗτος μόνος ἐπιστήμων ἦν τοῦ φέρειν μαλακίαν ὡς φησιν ὁ προφήτης Ἡσαΐας: 53, 4. [12])

Ja wir finden noch Stellen bei ihm, wo er den Opferbegriff in ſo großartiger Weiſe ausſpricht, daß damit die bezüglich der λύτρωσις angegebenen Stellen gar nicht zu vereinigen ſind. Er unterſcheidet nämlich ein doppeltes Opfer, deren eines auf Erden, das andere im Himmel dargebracht worden ſey.

Dies geſchieht in ſeinen Homilien zu Levit. 1, 35 mit Beziehung auf Hebr. 10, 20. Sed et, heißt es da, quod supernum altare, quod est ad ostium tabernaculi testimonii, quia non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Christus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem sanguinis sui fudit, in coelestibus vero, ministrantibus, si qui

11) In Joh. VI, 35. cfr. Comm. ep. ad Rom. 4, 11.

12) In Joh. 28, 14.

illi inibi sunt, sacerdotibus vitalem corporis sui virtutem, velut spirituale quoddam sacrificium immolavit. Vis autem scire, qui duplex hostia in eo fuit conveniens terrestribus et coelestibus? Apost. ad Hebr. scribens dicit, per velamen id est carnem suam. Et iterum interius velamen interpretatur coelum, quod penetravit Jesus, ut adsistat nunc vultui Dei pro nobis, semper, inquit, vivens ad interpellandum pro nobis (Hebr. 7, 25; 9, 24). Si ergo duo intelliguntur velamina, quae velut pontifex ingressus est Jesus, consequenter et sacrificium duplex intelligendum est, per quod et terrestria salvaverit et coelestia. Denique et ea, quae sequuntur (6—9) plus coelesti sacrificio quam terreno videntur aptanda. In der 3. Homilie bezieht er sich bestimmt auf Kolosſ. 1, 20 und erklärt: vide ne forte Jesus, quem Paulus dicit pacificasse per sanguinem suum non solum quae in terris etc., idem ipse sit vitulus, qui in coelis quidem non pro peccatis sed pro munere oblatus est, in terra autem, ubi ab Adam usque ad Moysen regnavit peccatum, oblatus sit pro peccato. Et hoc passum esse extra castra, extra illud opinor castra, quae viderat Jacob angelorum Dei, castra coelestia, de quibus genes. 32, 1, 2.

In der erſt angegebenen Stelle iſt vielleicht noch ein Schwanken bemerkbar. Auf der Erde ſoll das bloß körperliche Blut im Opfer ausgegoſſen worden ſeyn; im Himmel aber die vitalis corporis virtus. Wenn nun die Seele im Blute liegt, wie iſt dieſes zu vereinen? Wollte er in jenem doch noch ein Erlöſungsmaterial erhalten wiſſen, oder iſt das himmliſche Opfer erſt vollzogen worden, nachdem dieſe aus der Unterwelt zurückgekehrt war?

Die Idee eines doppelten Opfers ferner iſt gerade durch Kolosſ. 1, 20, was er zur Begründung anführt, in ſeinem Sinne unhaltbar geworden. Denn dieſe Stelle redet nur von Einem, kennt nur Ein Opfer. Dieſes Eine ſoll auf Himmel und Erde gewirkt haben. Auch der Hebräerbrief kennt nur Ein Opfer, und macht das gerade gegen das Judenthum geltend.

Allerdings, wenn man die mactatio hienieden als vollendetes Opfer nimmt, dann iſt damit ein Opferakt geſchehen und es muß,

was im Himmel geſchieht, etwa als zweiter betrachtet werden. Aber beide Momente laſſen ſich nicht trennen; es beſteht eine Continuität zwiſchen ihnen. Das Opfer iſt eine Hingabe an Gott, die durch den Tod nur ewig geworden iſt.

Uebrigens iſt doch der Geſichtspunkt des Origenes ein großartiger und wir ſehen, daß auch den Lehrern der alten Zeit der Opferbegriff wohl geläufig war. Wir könnten zur Vervollſtändigung der Lehre bei Origenes noch eine gleich großartige Stelle aus dem Comment. in Math. anführen, da ſie aber nichts Beſonderes oder Neues enthält, auf Johannes von Damaskus übergehen und dann Gregor den Großen wieder reden laſſen.

Da wir Gott geſündigt haben, ſchließt jener, ſo mußte er auch das λύτρον übernehmen und uns von der Verdammniß befreien: *θνήσκει τοίνυν τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον ἀναδεχόμενος, καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν, αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ λύτρον ἡμῶν δέξασθαι, καὶ οὕτως ἡμᾶς λυθῆναι τῆς κατακρίσεως. Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα* [13]). Hier iſt die falſche von der λύτρωσις genommene Theorie vollſtändig überwunden; Johannes verwahrt ſich dagegen. Nun hören wir aber auch, wie ſchon Gregor der Große die Sache noch darzulegen weiß: Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum ergo erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri. Neque enim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur. Ergo requirendus erat homo, qui pro hominibus offeri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat et oblata pro nobis hostia quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus, ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine

13) *Περὶ τῆς ὀρθοδ. πίστ.* III, 27.

peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset [14]).

Ist die Theorie auch nicht sehr tief, was läßt sich daran aussetzen?

Weniger möchte die Ansicht des hl. Athanasius Gefallen finden. Er geht zur Begründung des Todes Jesu von der göttlichen Wahrhaftigkeit aus. Im Paradiese hatte Gott den Tod auf die Uebertretung des Gesetzes gesetzt, der auch in der That mit derselben eintrat. Nun tritt aber die göttliche Liebe dazu, die die Geschöpfe nicht rettungslos zu Grunde gehen lassen kann. Gott kann aber, ohne sich selbst zu widersprechen, die Strafe nicht erlassen; der Mensch dagegen sich aus eigner Kraft nicht in integrum restituiren.

Da nahm der göttliche Logos einen sterblichen Leib an und hob durch sein fleckenloses Opfer, indem er selbst seinen Leib zum Tode führte, für alle Seinesgleichen den Tod auf. Als Logos seinen Leib hingebend, löste er für alle die Schuldforderung des Todes und zog ihnen Unsterblichkeit an: *τὸν δυνάμενον ἀποθάνειν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλάβων, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον, ἄφθαρτον διαμείνῃ* [15]).

Diese in ihrer Art der anselmischen verwandte Theorie hat wie ihre lichten, so auch ihre dunklen Seiten. Der letzte Theil derselben ist ein den meisten Lehrern gang und gebe Gedanke. Wenn aber Athanasius Wahrheit und Liebe, wie Anselm diese und die Gerechtigkeit, zum Motive der Inkarnation macht, und die menschliche Seite nicht besonders hervorhebt, so bleibt 1. zwischen den beiden Kräften ein zu großer Gegensatz, und sinkt 2. die That Gottes zu einem Spiel derselben herab.

---

14) Moral. 17, 46.

15) De incarnat. verbi Dei. c. 7.

Weiter geht Cyrill von Jerusalem in seiner Darstellung. Er nimmt sogar schon Rücksicht darauf, warum der Sohn Mensch geworden sey. Hast du einsehen gelernt, fragt er, was den Eingebornen bewogen hat, von der Rechten Gottes herniederzukommen? Der Vater war mißachtet; es mußte der Sohn die Verirrung wieder berichtigen: denn es mußte der, durch welchen das Weltall geworden, dem Herrn des Weltalls das Weltall zum Opfer bringen: *ἐπέγνως, τὶ ἐκίνησεν ἐκ δεξιῶν θρόνων κατελθεῖν τὸν μονογενῆ: πατὴρ κατεφρονεῖτο· ἔδει τὸν υἱὸν διορθώσασθαι τὴν πλάνην· ἔδει γὰρ τὸν δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, τῷ δεσπότῃ τῶν ἁπάντων προενενεγκεῖν τὰ πάντα* [16]).

In der Catech. 13, 33 sagt er: *ἀνέλαβε Χριστὸς τὰς ἁμαρτίας ἐν τῷ σώματι. Οὐ μικρὸς ἦν ὁ ὑπεραποθνήσκων ἡμῶν, οὐκ ἦν πρόβατον αἰσθητὸν, οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἦν ἄγγελος μόνον, ἀλλὰ θεὸς ἐνανθρωπήσας. Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτολῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπὲρ ἀποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη. Οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς.* Der Vater hat den Sohn hingegeben, sagt er weiter, und als Opfer angenommen, weil er mehr als Alles werth ist. Und weil er gestorben, leben wir, da durch ihn der Tod seinen Stachel verlor. Auch sagt er, daß der Vater nicht habe an sich versöhnt werden müssen: *ἦ μὲν γὰρ καὶ ἔστι θεὸς ἀγαθὸς τῇ φύσει, φιλοικτίρμων τε καὶ ἐλεήμων ἀεὶ, καὶ οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονεν, ἀλλ' εἰς ἡμᾶς ἐδείχθη τοιοῦτος.*

Die Versöhnungslehre der Scholastiker.

So schön und prägnant nun auch die Sätze seyn mögen, in welchen Cyrill seine Ansicht ausgesprochen, so sind sie doch weniger bekannt geworden, als die zwei Abhandlungen, welche Anselm über den Grund der Menschwerdung geschrieben.

Dieser sucht die Theorie auf eine gründlichere Auffassung der Sünde zu basiren und beginnt daher damit, die Furchtbarkeit derjel-

16) Catech. 6, 11.

den hervorzuheben. Sündigen, sagt er, ist nichts Anderes, als Gott nicht geben, was man ihm schuldig ist. Schuldig sind wir ihm aber Alles, was wir sind und haben, was wir als freie Wesen vermögen. Dieses Schuldige dürfen wir ihm nicht entziehen, selbst wenn die Welt darüber zu Grunde gehen sollte, weil er mehr ist als diese und sie mit einem einzigen Worte wieder neu schaffen kann.

Entziehen wir aber Gott das Schuldige, womit könnten wir es ersetzen, da wir ohnedieß Alles schuldig sind, daher ein Einbringen des Vernachläßigten oder Entzogenen nicht möglich ist?

Damit ist er in den Kreis der allgemeinen Sündhaftigkeit eingetreten. Sie ist eine unendliche, weil Beleidigung des Absoluten: sie ist durch die ganze Welt nicht zu tilgen, weil diese nur ein Laut seines Mundes ist. Wie konnte da geholfen werden? Allerdings hätte die göttliche Liebe die Sünde verzeihen können. Allein die Gerechtigkeit forderte die Strafe. Nun kann aber doch Gott die von ihm geschaffene Kreatur nicht ganz verderben, er mußte das in der Schöpfung begonnene Werk zur Vollendung zu bringen suchen. Necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incepit, quamvis totum sit gratia, quod facit. Die Gerechtigkeit mußte befriedigt werden. Forderte sie mehr, als die Welt geben konnte, — mehr ist nur Gott. Der Mensch aber hatte gesündigt, er mußte also ihrer Forderung genügen.

So ergibt sich die Nothwendigkeit der Menschwerdung. Daß gerade die zweite Person der Gottheit, der Sohn sich inkarnirt habe, wird nun allerdings auch von Anselm besprochen. Allein wir vermissen in seiner Erörterung den Anschluß sowohl an die hl. Schrift, als den großen Grundgedanken, den Cyrill so schön hervorgehoben hat. „Welche andere Person, sagt er, nur immer Mensch geworden wäre, so wären zwei Söhne in der Dreieinigkeit, nämlich Gottes Sohn, welcher auch vor der Menschwerdung Sohn ist, und jener, der durch die Menschwerdung der Jungfrau Sohn wurde, und es wäre an den Personen, die ewiglich gleich seyn müssen, eine Ungleichheit in der Würde der Geburt. Denn der von Gott Geborne würde offenbar größere Würde haben, als der von der Jungfrau geborne. Ferner: wenn der Vater wäre Mensch geworden, so gäbe es

zwei Enkel in der Trinität, indem der Vater wäre der Enkel von den Aeltern der Jungfrau durch den angenommenen Menschen; und das Wort, obschon es selbst nichts Menschliches an sich hätte, wäre doch der Enkel der Jungfrau, weil er der Sohn des Sohnes derselben wäre — lauter Ungereimtheiten, die bei der Menschwerdung des Sohnes hinwegfallen ꝛc.“

So geistreich dieses Spiel mit Worten ist, so wird es doch Niemand befriedigen, der die Darstellung des Grundes bei Paulus, im Hebräerbriefe, bei Cyrill u. s. w. kennen gelernt hat. Wir wollen aber die Beweisführung Anselms weiter verfolgen.

Warum sind wir nun durch den Tod des Gottmenschen erlöst und versöhnt worden? Quia, antwortet Anselm, nihil asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei pati sponte et non ex debito, quam mortem et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius. Talem ego oportet eum esse, qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut mori possit, si velit — talem — qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit [17]).

Ohne Zweifel hat er sich aber durch seinen freiwilligen Tod ein großes Verdienst erworben, eine Gnadenfülle, deren er nicht bedurfte. Wem sollte er diese nun zukommen lassen: — Quibus fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis propter quos salvandos hominem se fecit et quibus moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit, frustra quippe imitatores erunt, si meriti ejus participes non erunt. Aut quos justius faciet haeredes debiti, quo ipse non eget, et abundantiae suae plenitudinis, quam parentes suos et fratres, quos adspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent, et detur, quo propter peccata carent? [18])

---

17) Cur Deus homo II, 11.

18) Ibid. II, 19.

Man kann nicht läugnen, daß Dialektik in dieser Theorie ist. Es frägt sich nur, ob die Grundgedanken richtig sind. Ist in der That die Sünde etwas Unendliches? Als Beleidigung des Ewigen mag sie es wohl seyn. Die Kreatur ist aber selbst eine endliche — es kann also die Sünde subjektiv nicht unendlich seyn. Ist dieses aber der Fall, so müßte die Versöhnung einen gleichen Werth haben. Sie müßte vom endlichen Subjekt ausgehend durch die Beziehungen auf den Ewigen unendlich werden. Damit fällt aber die anselmische Theorie.

Man kann allerdings auch von einer subjektiven Unendlichkeit der Sünde sprechen, wenn man sie vom Fortdauern des Menschen in der Ewigkeit nimmt. Aber diese meint Anselm nicht. Und nur dann würde sie die Ansicht Anselms bestätigen helfen, wenn der Mensch durch die Eine That — gleich dem Engel im Bösen fixirt worden wäre.

Dann ist an der anselmischen Theorie auch noch das auszusetzen, daß die durch den Tod Jesu erworbene Gnade nur abstrakt gedacht ist. Christus erwirbt sie, ohne ihrer zu bedürfen. In den Menschen ist sie nicht. Nur dadurch, daß jener sie an diese schenkt, werden sie derselben theilhaftig. Es fehlt das organische Band, das Christus mit der Menschheit und diese mit ihm verknüpft. Wie diese Abstraktion später auf das Bewußtsein gewirkt hat — nicht zum Vortheil der Kirche — können wir noch kennen lernen.

Dann bleibt das Verhältniß der Gerechtigkeit und Liebe ein gleich unbegründetes. Da es nicht ein Weltopfer ist, was Anselm in Christo dargebracht glaubt, sondern nur ein Opfer Christi, — so ist es immerhin Gott, der sich selbst versöhnt; die Liebe thut der Gerechtigkeit Genüge.

Ich möchte hier fast einen Dichter vor den Theologen setzen, denn dieser hat die menschliche Seite viel mehr betont und so die Klippe Anselms vermieden. Dante gibt im 7. Gesang des Paradieses eine an Anselm anklingende Genugthuungslehre. Wir heben einige Sätze aus; es war vom Adel und der Sünde des Menschen die Rede, dann heißt es:

82. „Nie kehrt zurück ihm seine Würde, thut
Er dem nicht Gnüge durch gerechte Leiden,
Was er gefehlt in sünd'ger Lüste Glut....."

91. „Entweder Gott verzieh allein aus Gnaden,
Oder es mußte sich, der ihn gekränkt,
Der Mensch genugthuend selbst nun seiner Schuld entladen..."

101. „Drum wählt, ihn neu zum Leben einzuweihen,
Gott so gerecht wie gnädig seinen Pfad,
Und führt auf diesen ihn, vielmehr auf zweien ..."

118. „Karg wär' erfüllt in jeder andern Art
Das Recht, wenn Gottes Sohn um euretwillen
Nicht demuthsvoll dem Fleische sich gepaart."

Man sieht wie die subjektive und objektive Seite in der Versöhnung gewahrt bleiben. Etwas vermag auch der sündige Mensch noch; aber freilich nur Ungenügendes [19]). Gott hätte ihm ganz verzeihen können — aber dann wäre der Mensch bloß passiv dabei betheiligt. Nun wählte Gott den Mittelweg: die Welt sollte geopfert werden; er sandte aber seinen Sohn sie durch sich zu opfern.

106. „— Weil werther ist des Thäters That,
Je heller Güte strahlt in dem Gemüthe,
In dem die Handlung ihre Quelle hat:
Hat die die Welt gestaltet, Gottes Güte,
Auf jedem Wege, der ihr offen lag,
Euch neu erhöht zu eurer ersten Blüthe."

Wie sich Gegensätze gern hervorrufen, so hat auch Anselm einen Gegner gefunden, der gerade am Gegentheile Gefallen findet, nämlich — Abälard. Dieser läugnet die absolute Nothwendigkeit der Stellvertretung geradezu. Ja er setzt die Bedeutung des Todes Jesu größtentheils in die Liebe, die er in uns erregt. Nobis, sagt er [20]), autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit na-

19) Wir setzen die Gnade voraus.

20) Petri Abaelardi Opp. P. 1606. S. 553.

turam et in ipsa nos tam verbo, quam exemplo instituendo usque ad mortem perstiterit, nos sibi amplius per amorem adstrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. Quod quidem beneficium antiquos patres, etiam hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tanquam homines temporis gratiae non dubitamus accendisse, cum scriptum sit. Et qui praeibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes: „Osanna filio David.“ Justior quisque, id est amplius dominum diligens quisque fit post passionem Christi, quam ante, quia amplius in amorem accendit completum beneficium, quam speratum. Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei acquirit, ut amore ejus potius, quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest[21]).

Nur eine Ergänzung unseres Verdienstes und unserer Liebe, so wie die Fürbitte des Sohnes beim Vater für uns zählt Abälard noch zu den objektiven Wirkungen der Versöhnung durch ihn[22]).

Seine Ansicht von der Erlösung ist schon früher erörtert worden, ebenso in welchen Kampf ihn diese mit Bernhard gebracht habe. Fassen wir seine ganze Lehre zusammen, so gilt jedenfalls, daß er die objektive Versöhnungsthat zwar nicht verkannt, aber jedenfalls sehr in den Hintergrund habe treten lassen.

Zwischen Anselm und Abälard stehen Pullehn, Hugo von St. Victor und der Lombarde. Sie fühlten wohl die Schwächen beider und wenn sich bei ihnen keine gleich logischen Entwicklungen finden, so sind sie doch universaler in ihrer Anschauungsweise. Zudem neigte der Lombarde sich mehr zu den ältern Ansichten über das Dogma hin.

---

21) Cfr. Joh. 15, 13; Luc. 12, 49; Röm. 5, 5. 8, auf die er sich beruft.

22) Doch hat er im Comment. zu Röm. 4, 24. Bemerkungen, die sich auch weiter ausdehnen lassen.

Bonaventura sucht zu beweisen, daß der Mensch weder durch sich selbst, noch durch eine andere Kreatur erlöst werden konnte. Nicht durch sich selbst, weil er weder das an Gott begangene Unrecht, noch den durch die Sünde verursachten Schaden vergüten konnte; nicht durch eine andere Kreatur, 1) wegen ihrer gleichen Endlichkeit; 2) weil in diesem Falle nicht das sündige Subjekt die Genugthuung leisten würde, da doch dieses die Verpflichtung hat; endlich 3) weil in diesem Falle der Mensch auch in eine unschickliche Abhängigkeit von einer andern Kreatur gerathen würde.

Nur durch die Menschwerdung und das Leiden Jesu Christi konnte eine Versöhnung stattfinden, weil in dieser That die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit und Liebe sich am meisten gewahrt finden.

Für den Tod des Heilandes führt er die nämlichen Gründe an, die auch Anselm gegeben hat. Er war die höchst mögliche Bezeugung des Gehorsams und der Hingabe an Gott, also auch am meisten verdienstvoll. Da er einen Gegensatz zum Stolze, der Begierlichkeit, dem Ungehorsam bildet, der in der Sünde liegt, so war er noch entsprechender als Gegengift für jene Laster.

Bezüglich der Nothwendigkeit dieser Weise der Versöhnung unterscheidet er zwischen der — quoad Deum, und der quoad hominem. In Bezug auf jenen gibt es keine. Er hätte den Menschen auch durch ein Wort seiner Macht versöhnen können. Anders aber stellt sich die Sache heraus vom Standpunkte des Menschen aus betrachtet. Hätte sein Fehl nicht gesühnt zu werden brauchen, so wäre das Bewußtsein der göttlichen Gerechtigkeit verloren gegangen. Gott wählte aber den Satisfaktionsweg: quia nobilissimus est inter omnes, qui possunt esse, vel excogitari. Fuit enim acceptissimus ad placandum Deum, congruentissimus ad curandum morbum, efficacissimus ad attrahendum genus humanum, prudentissimus ad expugnandum generis humani inimicum .... Primo quidem, quia satisfactio debet esse poenalis et maxima satisfactio maxime poenalis. Secundo vero, quia majores perfectionis est, velle — mori ad honorem Dei, quam velle vi-

vere et ex majori caritate procedit, et terminos naturae magis excedit etc.[23]).

Dadurch wäre also die Härte Anselms vermieden und doch der Kern seiner Lehre festzuhalten gesucht. Freilich ist damit auch die Schärfe des Gedankens verloren gegangen. Es kann von keiner dialektischen Nothwendigkeit mehr die Rede sehn, auf welche Anselm sein vorzüglichstes Augenmerk gerichtet hat. Das in dieser Hinsicht Gewonnene geht verloren.

Fast in ähnlicher Weise wie Bonaventura sucht Thomas den Grund des Versöhnungstodes und nicht mit Unrecht in dem Verhältnisse der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit objektive, und subjektive in der Bezeugung der großen Liebe Gottes zu uns, in dem Beispiele des Gehorsams, der Demuth, Standhaftigkeit und Gerechtigkeit, das Christus im Leben und Tode gegeben. Dann aber faßt er den Heiland hauptsächlich als Haupt der Kirche, so daß Gnade nnd Verdienst seines Leidens auf die Glieder übergehen können. In ihm leidet die ganze Menschheit einen wohlgefälligen Tod. Der Werth desselben quillt aber aus der Freiwilligkeit. Christus, lehrt Thomas, per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem. — Passio non est meritoria, in quantum habet principium ab exteriori, sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori et hoc modo est meritoria[24]).

Dadurch wird dem Tode Jesu trotz der Unendlichkeit der Schuld überflüßiges Verdienst möglich, weil wie die Würde seiner Person, so die unendliche Liebe in seinem Leiden Alles überragt: Ille proprie satisfecit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus magis Deo aliquid exhibuit, quam exhibebat recompensatio totius offensae generis humani. Seine Satisfactio ist daher nicht bloß — non solum sufficiens, sed etiam abundans nach I. Joh. 2, 2.[25]).

---

23) Opp. V, 217.

24) Summa III. quaest. 48, 1.

25) Ibid. art. 2.

Ist aber das meritum passionis auch nicht ab exteriori abhängig, so trat es doch dazu. Denn Christus hat das intensiv — stärkste Leiden, alle möglichen Qualen ertragen. Er litt vor Männern und Frauen, Juden und Heiden, an Ehre und Gut, Seele und Leib, an allen Theilen seines Körpers. Dazu kam, daß er litt die Sünden der ganzen Welt, den Schmerz vermöge seiner zarten Organisation am stärksten empfand, weil die innere Traurigkeit hinzutrat, die durch keine höhere Kraft gemildert wurde. Denn er rief am Kreuze ja selbst sein: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ aus.

Die Frage, wie die Erlösung durch den Tod Jesu vollzogen worden sey, behandelt Thomas in den Quästionen: 1) Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti; 2) Utrum per modum satisfactionis; 3) Utrum per modum sacrificii; 4) Utrum per modum redemptionis [26]).

In der erstern Beziehung wird das Leiden mehr seiner menschlichen Seite nach gefaßt. Jede auf Gott bezogene Handlung hat einen moralischen, des Lohnes würdigen Werth. Leben und Leiden des Herrn bilden eine Reihe solcher Handlungen; dadurch hat er sich nun das größte Verdienst erworben. Da nun aber Christus nicht bloß für sich selbst lebt und leidet, sondern in organischer Verbindung mit der Menschheit, als ihr Haupt, so ist das Verdienst, wenn auch ein ihm persönlich eigenthümliches, doch auch allgemein. Daher begründet sein Verdienst nicht bloß sein eignes Heil, sondern auch das aller Menschen: Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem, wie sich Thomas in der schon angegebenen Stelle ausdrückt.

Im zweiten Modus tritt das Moment der Göttlichkeit hinzu. Satisfaktion leistet, wer dem Beleidigten für das Unrecht etwas gibt, was dieser ebenso oder noch mehr liebt, als er das Unrecht und die Beleidigung haßt. Indem sich in Christus die sündige Menschheit opfert und den intensiv-stärksten Schmerz freiwillig übernimmt, geschieht dieses zum Theil. Vollendet aber wird es dadurch,

26) Quaest. 46 ff.

daß die menſchliche Natur des Geopferten mit göttlicher verbunden iſt, daß die Eine Perſon auch Gott iſt, ihr Opfer alſo ein unendliches Verdienſt und ſomit volle Satisfaktion verleihendes iſt.

Wie alles auf Gott gerichtete Handeln verdienſtlich iſt, ſo kann auch Alles, was auf Gottes Ehre gerichtet iſt, als Opfer betrachtet werden. So war das ganze Leben Chriſti ein Opfer. In der höchſten Weiſe aber erſcheint dieſes, wenn nicht bloß einzelne Handlungen oder Lebensäußerungen, ſondern wie im freiwilligen Tode zur Ehre Gottes, das ganze Seyn an Gott hingegeben wird. Vorbildlich iſt dieſes auch in vorchriſtlichen Opfern geſchehen, Wirklichkeit im allgemeinen Opfer Chriſti geworden.

Da Chriſti Opfertod meritum und satisfactio iſt, ſo gewährt er Nachlaſſung der Sünden und neue Lebenskraft. Da die Folge der Sünde Strafe und die Herrſchaft des Satans war: ſo ſind mit der Aufhebung ihres Grundes auch dieſe weggefallen. So ſchließt ſich an jene andern der modus redemptionis an: Per peccatum dupliciter homo obligatus erat. — Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reata poenae generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit a peccato et a poena. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio [27]).

In der Vereinigung der göttlichen mit der menſchlichen Natur aber liegt die efficientia passionis. Thomas ſpricht ſich ſo aus: in quantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum. Passio Christi licet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex divinitate, cujus caro ei unita est instrumentum, secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum [28]).

27) Quaest. 48, 4.

28) Ibid. art. 1.

Die Vermittlung des Verdienstes Jesu Christi geschieht durch den Glauben, den gläubigen Anschluß des Menschen an seinen Heiland. Dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius secundum illud Rom. 3, 25; fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per caritatem, ut sic nobis passio Christi applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

Ruhig hat Thomas die ganze Lehre erörtert.

Anders verhält es sich mit Duns Scotus, dessen Darstellung durchweg eine freilich spekulative Bekämpfung der anselmischen Theorie bildet.

Er geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch als endliches Wesen eine unendliche Schuld nicht habe kontrahiren können; daß die Sünde durch ihre objektive Beziehung auf Gott noch nicht habe unendlich werden können.

Dadurch muß sich seine Versöhnungslehre ganz anders, als die anselmische gestalten. Es braucht ja auch das Verdienst Christi kein unendliches zu seyn. Das spricht er auch aus mit der Behauptung, Christus habe nur seiner endlichen Natur nach gelitten, also sey auch sein Verdienst ein endliches: Dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti et ideo quomodocunque circumstantionatum — finitum erat[29]).

Soll es unendlich seyn, so kann dieses nur geschehen, wenn Gott ihm freiwillig einen höhern Werth beilegt, als es in der That hat. Das kann auch geschehen; denn Alles, was gut ist, ist es, weil es Gott will; jede Sache hat nur soviel Werth, als ihr Gott gibt: Dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a

29) Joh. D. Scoti Opp. VII. 417. Cfr. Baur: Lehre von der Versöhnung.

Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota trinitas potuit et voluit acceptare active, sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis [30]).

Dieß hält er sowohl bezüglich des Subjektes, wie der objektiven Wirkung der Versöhnung aufrecht. Er gesteht dem Leiden Christi allerdings eine größere Kraft zu, als wenn es durch eine andere Kreatur ertragen worden wäre; immer bleibt sein Verdienst ein endliches. Ein unendliches ist gar nicht nothwendig, da die ganze Welt endlich ist, und wenn es für sie auch hinreichen soll, doch nur ein endliches zu seyn braucht. Wollte nun Gott das Opfer für Alle hinreichend ansehen, so genügte dieser Wille zur Versöhnung Aller: pro quantis autem, et pro quot Deus voluit passionem illam, sive bonum velle, acceptare, pro tot sufficit, sed quantum est de formali ratione rei acceptabilis in se, non fuit acceptabilis pro infinitis, sicut nec in se fuit formaliter infinita.

Da es nur auf den göttlichen Willen ankommt, den Werth des Leidens zu bestimmen, so hätte ein gleicher natürlich auch dem einer viel geringern Persönlichkeit, als Christus war, beigelegt werden können. Es hätte demnach ein Engel oder der Mensch selbst wohl Genugthuung zu leisten vermocht. Wenn Anselm gegen jenen Fall einwendet, daß dadurch der Mensch in zu große Abhängigkeit von einer bloßen Kreatur gekommen wäre, ihr verpflichtet wie der Gottheit selbst, da diese uns zwar das Leben gegeben, jene aber uns vom ewigen Tode errettet hätte, so sagt Scotus: — das ist nicht wahr. Wir wären ihr nicht mehr verpflichtet, als ohnedieß der hl. Jungfrau und andern Heiligen, die sich Verdienste um uns erworben haben, — semper tamen finaliter summo Deo, tamquam ei, a quo aliorum bona procedunt.

War das Verdienst Christi an sich endlich, so erklärt sich, daß Scotus gegen Anselm und Thomas ꝛc. auch das meritum super-

30) Ibidem.

abundans läugnen mußte. Wolle man Schriftſtellen dafür anführen, ſagt er, — contra hunc modum dicendi arguo, quia dicta ista . . . . videntur hyperbolica etc.

Halten wir dieſe Theorie mit jener Anſelms zuſammen, ſo ergibt ſich, daß eine die Schwächen der andern rächt. Beide ſind gleich abſtrakt gehalten. Was bei Anſelm der Kampf von Liebe und Gerechtigkeit in Gott iſt, iſt bei Scotus ſein Wille, oder vielmehr ſeine Willkühr; jener verliert dabei die göttliche Freiheit aus den Augen; dieſer die Nothwendigkeit. Beide aber ſind im Weſen Gottes identiſch und können nur vereint Maaßſtab ſeines Handelns ſeyn. Die Nothwendigkeit des Opfertodes iſt nur eine relative, keine abſolute.

Spätere Entwicklung der Verſöhnungslehre.

Da die neuere Zeit wenig mehr zu den ältern Theorien beigefügt hat, ſo beſchränkt ſich die Darlegung ihrer Anſicht mehr auf die Darſtellung des Einfluſſes, den die ältern Meinungen in ihr geäußert haben. Dabei muß hauptſächlich Anſelms gedacht werden, deſſen weiter geführte Theorie mir den Grund zu vielen Kämpfen gegeben zu haben ſcheint. Sie iſt, wie wir geſehen haben, mehr als die andern objektiv gehalten. Sie hat aber auch noch eine Schwäche darin, daß ſie den organiſchen Zuſammenhang der Perſon, daher auch des Opfers Jeſu Chriſti mit der Menſchheit nicht genügend hervorhebt. Wie nun in Chriſto ſich die Strafe der Sünde cumulirt, ſo auch das Verdienſt. Es iſt keine nothwendige Ausgleichung, keine nothwendige Vermittlung zwiſchen ihm und dem Menſchen denkbar. Wie die Sünde theoretiſch unendlich gefaßt wurde, ſo mußte ſie es auch praktiſch werden, ſobald man den Begriff in die Wirklichkeit verſetzte. Daher kommen die Aeußerungen z. B. bei Raimund von Sabunde, daß der Menſch ganz verdorben ſey, daß gar nichts Gutes in ihm zurückgeblieben, daß er nicht etwa, um ein Beiſpiel zu gebrauchen, verdorbener Wein, ſondern Eſſig ſey, in dem nichts mehr von der Subſtanz des Weines[31]). Dieſe Aeußerungen ſind

31) Raimundi de Sabunde: theologia naturalis p. V. tit. 227 etc.

nicht bloß rhetorisch, sondern folgen konsequent aus der Grundanschauung. Auf der andern Seite ist aber Christus der Heiligste, Gottmensch, das Verdienst seines Lebens und Leidens ein überschwengliches, dessen er zudem nicht selbst bedarf, das er daher nur als Geschenk an die völlig Armen schenken kann. Wer also nur an ihn glaubt, ihm zu nahen vermag, bekommt überreiche Gnade, durch welche dann eine neue Umbildung des bösen Menschen ermöglicht wird. Wenn Thomas eine fides formata dazu voraussetzt, so ist dieses nach seiner richtigen Anschauung natürlich nicht ohne Grund. Anders ist es dagegen nach der anselmischen Lehre, da nach dieser die formatio caritatis erst durch die Versöhnung möglich wird.

Was bei Raimund von Sabunde als theoretische Consequenz gelten kann, die durch ein widerstreitendes Bewußtseyn gemildert wurde: war bei Luther Gefühl und Leben. Es ist schon oft hervorgehoben worden, daß seine ganze Lehre auf einer Uebertreibung der Sündhaftigkeit ruhe. Dieser entspricht dann seine Rechtfertigungslehre, welche nur objektiv gehalten, beim Menschen nur das Organ des Glaubens voraussetzt, um ihre ganze Gnadenfülle in denselben zu ergießen und ihn so von innen heraus umzubilden — als Keim, der sich ungepflegt und unbegossen schon von selbst entfaltet. Dahin glaube ich auch seine Aeußerung verstehen zu dürfen, daß ein Baum nicht deßhalb gut sey, weil er gute Früchte bringt, sondern daß er diese bringe, weil er gut ist. Dieses aber ist nur möglich, da er von Natur nur böse ist, wenn ihm das Reis göttlichen Lebens eingepfropft worden ist — erst gut wird.

Vielleicht würde aber dieses Urtheil für den Protestantismus zu günstig, wie für Anselm zu ungünstig ausfallen: wenn nicht erwähnt würde, daß der Protestantismus sich rühme, nicht bei Anselm stehen geblieben, sondern ihn fortgebildet zu haben. Diese Fortbildung soll in der Steigerung der satisfactio passiva zur satisfactio activa bestanden haben.

Bei Luther ist diese Seite noch nicht theoretisch entwickelt, wiewohl sie sich angedeutet findet. Denn er sagt nicht nur: „Unsere Schuld bezahlte er und erfüllte des Gesetzes Absicht, gerecht zu machen die, welche das Gesetz empfangen haben ꝛc.“; sondern auch:

„Siehe, dazu dienet nun Christus, durch welchen dir solche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und seiner göttlichen Gerechtigkeit genuggethan hat [32]).

Theoretisch nun baut sich die Lehre von der satisfactio activa auf die Voraussetzung, daß Christus persönlich ebenso wenig zu den einzelnen sittlichen Handlungen seines Lebens verpflichtet gewesen sey, als zu seinem Tode.

So erklärt nun die Concordienformel: „Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet“ [33]).

Ebenso an einer andern Stelle: Justitia nostra neque in divina, neque in humana natura, sed in tota ipsius persona persistit, quippe qui ut Deus et homo, in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra justitia. Etiamsi enim Christus de spiritu sancto quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset, talis tamen ipsius humanae naturae obedientia et passio nobis ad justitiam imputari non posset. Et vicissim si filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina nostra esse justitia. Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad

32) Cfr. Baur l. c. 298, wiewohl er die Sache nicht urgiren will.

33) Form. Conc. S. 684.

justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere potuisset. Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset.

Cum autem, ut supra commemoratum est, obedientia illa Christi non sit unius dumtaxat naturae, sed totius personae ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae satis est factum. Hac ratione nobis neque divina, neque humana Christi natura per se ad justitiam imputatur, sed sola obedientia illius personae, quae simul Deus est et homo. Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi se subjecit, peccata nostra pertulit et cum ad patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam Patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram obedientiam, quae in nostra natura et hujus cogitationibus, verbis et operibus haeret, texit, ut ea nobis ad damnationem non imputentur, sed ex mera gratia propter solum Christum condonetur atque remittatur [34]).

Die Art und Weiſe, wie die Lehre von der communicatio idiomatum behandelt wurde, die unvernünftige Uebertreibung zeigt ſich auch in dieſen Sätzen. Das Verhältniß von göttlicher und menſchlicher Natur in Chriſto wird völlig verkannt. War letztere auch vom Logos perſonirt, ſo war ſie dadurch noch nicht frei von den Schranken der Endlichkeit, alſo auch nicht von ihren Geſetzen. War ja der menſchliche Wille der Verſuchung, wenn auch nur in wenigen Augenblicken unterworfen. In ſeiner menſchlichen Natur opfert Chriſtus das Univerſum; auf ihrer Heiligkeit ruhte der Werth der Opfergabe, wenn ſie auch ihren unendlichen Werth erſt durch die allmächtige Kraft des Sohnes Gottes erhielt. Dieſe Heiligkeit nicht für noth-

34) Ibid. 696.

wendig halten, heißt soviel, als sie für gleichgültig ansehen. Das widerspricht aber jeder Opfertheorie.

Dazu tritt dann die juristische Fiction der Imputationslehre. Wir sind Sünder: Gott weiß es, aber er will es nicht wissen, weil Christus heilig war. Das heißt einen Widerspruch in das göttliche Wissen, damit in Gott selbst hineinversetzen.

Das Opfer Jesu Christi selbst ist ein natürliches und moralisches Weltopfer. In Christo war — πᾶν τὸ πλήρωμα; — er konnte es daher in sich auch opfern. Wir participiren an seinem Opfer nach den angeführten Stellen: I. Petri 2, 24; II. Korinth. 5, 15; Römer 6, 1—13; — 8, 2 ff., indem wir uns auch ethisch demselben anschließen. Statt dessen imputirt sich der Anhänger der Concordienformel das Leiden Christi nicht nur, sondern auch seine Heiligkeit, ohne ausser dieser Imputation etwas dabei zu denken oder zu fühlen.

Von katholischer Anschauungsweise aus ließe sich dieser Theorie noch ein möglicher Sinn unterschieben, und der wäre aus der Idee des Organismus genommen. Die katholische Kirche betrachtet das Reich Gottes als volles Leben und sieht alle Glieder in fortwährender Wechselwirkung. Daher muß der Einfluß der Heiligen auf die minder heiligende Natur auch heiligend wirken, wenn ihm kein Damm durch den freien Willen gesetzt wird. Am meisten muß dieses von Seite des Hauptes der Kirche, Christi gelten. Er gießt seine Fülle in alle Glieder seines Leibes, reinigt und heiligt sie. Er ist der wahre Weinstock, der seine Kraft in alle nicht dürren und abgestorbenen Schößlinge treibt.

Damit ist aber die Imputationslehre selbst aufgehoben, denn die Heiligung ruht auf organischem Zusammenhange und nicht auf bloßer Imputation.

Die Theorie hat aber andere, als katholische Gegner unter den eignen Kindern der Reformation gefunden.

Schon Calvin wollte sicher nicht so weit gehen. Schreibt er auch dem Leben Christi eine selbstständige Bedeutung zu, so legt er das Hauptgewicht doch auf den Tod Jesu: Caeterum, quia nonnisi in sacrificio et ablutione, quibus expiantur peccata, quie-

tem reperiunt trepidae conscientiae, illuc merito dirigimur, et in morte Christi statuitur nobis vitae materia [35]).

Bestimmten Widerspruch dagegen erhoben G. Karg — Parsimonius — und Joh. Piscator und wiesen auf den Widerspruch hin, der in der Lehre selber liege.

Nach seiner menschlichen Natur, erklärt der letztere, ist Christus ebenso wie wir dem Gesetze unterworfen gewesen. Wenn man ihm eine Freiheit davon statuiren wollte, so müßten die beiden Naturen in seiner Person verwechselt werden. Denn gesetzt auch, es wäre dieses der Fall, so würde, wenn wir Christi Werke unsere nennen könnten, durch Christi Leiden noch überweitiges Verdienst an Gott abgetragen und ein und dieselbe Schuld wäre auf diese Weise doppelt bezahlt. Da wir durch Christi Tod vom Fluche des Gesetzes frei geworden, so müßten wir durch Christi Gehorsam von jeder weitern Tugend dispensirt seyn. Und zudem, sobald wir eine von den beiden Seiten des Verdienstes Christi uns angeeignet hätten, müßte nothwendig die andere überflüßig werden.

Die Sekten, welche sich im Verlaufe der Zeit aus dem Schooße des ältern Protestantismus loswanden, benützten gern diese Argumentation zur Bestreitung desselben. So insbesondere die Sozinianer, welchen bei ihrer Ansicht von der Person Jesu die Uebertreibung seiner Verdienste besonders verhaßt seyn mußte.

Sie legen dem Tode Jesu keinen andern Werth bei, als den: ut novum et aeternum Dei foedus, cujus ipse mediator fuerat, stabiliret et conservaret. Et adeo hac ratione divina promissa confirmavit, ut Deum ipsum quodam modo ad ea nobis praestanda devinxerit, et sanguis ejus assidue ad patrem clamat, ut promissorum suorum, quae ipse Christus nobis illius nomine annuntiavit, pro quibus confirmandis suum ipsius sanguinem fundere non recusavit, meminisse velit [36]).

Bei dem Zusammenhange dieser Sekten mit dem Protestantismus können wir in dieser Verflachung nur die Nemesis für die un-

35) Instit. christ. relig. 16, 5.

36) De Jesu Christi servit. I, 3.

begründete Uebertreibung erblicken; beide ergänzen einander. Was sonst von ihnen auf diesem Gebiete noch geleistet worden ist, ist nicht erwähnenswerth. Mystik und Rationalismus kämpfen mit der Lehre und haben ihre Ausläufer im Pantheismus.

Dagegen suchten die katholischen Theologen stets die Wahrheit in dem ältern Systeme festzuhalten und zwischen den divergirenden Ansichten zu vermitteln. Es ist weniger die strenge anselmische Auffassung, die wir bei ihnen finden. Je nach ihrer subjektiven Verschiedenheit neigen sie sich entweder Scotus, oder mehr noch dem hl. Thomas zu.

Zu ersteren gehören Almanius, Medina, Lugo, Frassenius, Hermo; zu letzteren möchten Suarez, Vasquez, Greg. de Valentia, Tanner, Ariaga, Dom. a Soto, Alvarez, Gotti und Tournely gezählt werden dürfen [37]).

Eine neue Theorie versuchte de Maistre in seiner Abhandlung über das Opfer, worin er hauptsächlich auf die Bedeutung des Blutes hinwies. „Wie die Vitalität des Blutes oder vielmehr die Identität des Blutes und Lebens als eine Thatsache dargethan ist, woran das Alterthum gar nicht zweifelte und die in unsern Tagen wieder erneuert worden, so war es auch eine Meinung, so alt als die Welt, daß der Himmel gegen Fleisch und Blut erzürnt, nur durch Blut besänftiget werden könne ꝛc.“

Man könnte zur Vertheidigung dieser Ansicht vielleicht Einiges anzuführen geneigt seyn, indem man das Gesetz des Widerspruches hervorhöbe, das im Fleische liegt und welches auch der Apostel ausspricht, wenn er sagt, daß ein anderes Gesetz in seinem Geiste, ein anderes in seinem Fleische walte ꝛc. [38]).

Allein dieses führt die Sünde doch wieder auf den Geist zurück; denn die Sünde erscheint, wenn dieser dem Zuge des Fleisches Folge leistet. Dieser Zug der Begierlichkeit wird vom Apostel nur Sünde

37) Cotta: dissert. historiam doctrinae de redemtione ecclesiae exhibens etc. S. 125.

38) De Maistre. Abendst. v. P. II. S. 353.

genannt, wie das Concil. Trid. ſagt, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

Außerdem gäbe es aber auch noch Geiſtesſünden, und zwar die ſchwerſten von allen, die nicht im Blute liegen und daher auch durch Blut nicht geſühnt werden könnten.

In ihrer Fortführung müßte dieſe Lehre entweder zum Manichäism oder Materialism führen.

Damit ſoll aber dem Blute, als Träger des menſchlichen Lebens keineswegs ſeine Bedeutung genommen werden. Es liegt das Band in ihm, das Leib und Seele zuſammenhält. In ſeinem freiwilligen Vergießen liegt die Hingabe des ganzen vom Menſchen beſtimmbaren Seyns.

Hier ſoll nur einfach noch angeführt werden, wie die Kirche ſich über den Verſöhnungstod ausſpricht; ſie hält bloß die Thatſache feſt. So ſagt die Jubiläumsbulle Clemens VI. — Unigenitus: Deus filius . . . non corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius agni incontaminati et immaculati, pretioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis pro nobis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius generis humani suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso.

Ohne auf den Gegenſatz von Scotiſten und Thomiſten einzugehen, hat das Concil. Trid. Sess. VI einfach erklärt: Meritoria causa (justificationis) est dilectissimus Dei Unigenitus, dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, per nimiam caritatem, qua dilexit nos sua sanctissima passione in ligno crucis justificationem meruit.

Wir brauchen uns nur an dieſe Aeußerung anzuſchließen; inner den Grenzen derſelben iſt Freiheit und Beweglichkeit geſtattet. Wenn wir uns dieſes ſchon theilweiſe zu Nutzen gemacht haben: ſo wollen wir es auch, wenn wir nun, da der ganze Kreis der Lehre durchgegangen iſt, in einer kurzen Zuſammenfaſſung den Zuſammenhang derſelben mit der chriſtlichen Weltanſchauung darzuſtellen verſuchen.

Zusammenhang der Versöhnungslehre mit der allgemeinen christlichen Weltanschauung.

Der Drang nach Versöhnung ist der Mittelpunkt alles ethischen und religiösen Lebens in der Menschheit. Sie fühlt sich aus dem schönen Verhältnisse allgemeiner Wahrheit und Harmonie herausgerissen, die Kette zerbrochen, die sie an den Himmel fesselte: sie müht sich daher, die Fäden wieder anzuknüpfen, die ursprüngliche Ordnung wieder herbeizuführen.

Bleibt dieses Streben ausserhalb des Christenthums vergeblich, so hat dieses den andern Religionsformen gegenüber gerade darin seinen absoluten Werth und Charakter, daß in ihm die Versöhnung eine vollzogene ist. Ueberdieß ist das Verhältniß der menschlichen Natur zu Gott, das Wesen der Sünde nur in ihm durch die Vermittlung der göttlichen Offenbarung zum Bewußtsein gekommen. Es läßt sich daher auch nur von seinem Standpunkte aus das Ahnen und Streben des außerchristlichen Lebens ordentlich begreifen.

Es wirft seinen Lichtstrahl erhellend über Jahrtausende hin; zeigt den relativen Werth oder Unwerth der einzelnen Erscheinungen; es zeigt den Ursprung der geschaffenen Wesen, ihre Bestimmung im göttlichen Willen und beleuchtet den Weg, der zwischen beiden liegt.

Weil die Wirkung immer die Signatur der Ursache trägt, so muß auch die Schöpfung das Wesen der Gottheit nachbilden. Dieses um so mehr, da es bloß die göttliche durch keinen Gegensatz neutralisirte Kraft ist, die sie in's Daseyn gerufen hat [1]).

---

1) Cfr. Oischinger: Trinitätslehre; Religion und Philosophie S. 203 f.

So spiegelt sich denn die Einheit Gottes vor Allem in der Einheit des Universums. Gesetzt es wären sich der Schöpfungen mehrere gefolgt, so hätten sie doch den Begriff des Geschaffenseyns mit einander gemein und so würden sie doch nur die Eine geschaffene Welt bilden.

Gott ist aber nicht nur numerisch Einer; er ist auch Eins d. h. einträchtig. In ihm ist kein Gegensatz, keine Disharmonie, sein Wesen ist Einklang und Ordnung. Was in seinem Wesen ist, muß auch in seiner Thätigkeit seyn. Die dadurch gesetzte Welt kann also nur mit vollkommner Ordnung und in voller Harmonie geschaffen seyn.

Diese Einheit ist in Gott durch die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen nicht gehindert: ebensowenig vermag auch die Verschiedenheit der geschaffenen Wesen den Einklang der Schöpfung zu hindern. Sie muß vielmehr nur das Leben und die Wechselbeziehung Aller untereinander um so mehr steigern, je mehr das eine Wesen hat, was dem andern fehlt und umgekehrt.

Man darf die drei großen Reiche des geschaffenen Universums als Nachbilder der drei göttlichen Persönlichkeiten fassen. Die Natur in ihrer Potentialität trägt mehr das Gepräge des Vaters, das Geisterreich mit seinen substantialen Formen trägt das Bild des Sohnes, während die Menschheit aus beiden Principien gebildet, den Geist nachbildet.

Das Ineinandersein der göttlichen Personen läßt aber auch keine ganz getrennte Thätigkeit zu. Herrscht in einem Nachbilde auch Thätigkeit und Charakter der Einen vor, so ist sie doch nie ohne die Andern. Wir haben schon früher gesagt, daß der Vater mehr das stoffsetzende, der Sohn das formbildende und der heilige Geist das einigende Princip des Universums sey.

Bilden die drei Reiche der Schöpfung also auch die drei göttlichen Personen nach, so ist doch die Natur nicht ohne Form, der Geist nicht ohne Natur und alle tragen auch das Streben zur Einheit in sich.

Mit der Nachbildung des göttlichen Wesens in der Schöpfung ist dann ferner auch die seiner Eigenschaften gegeben. Da Gott

nicht einen sich gleichen Gott schaffen d. h. seine Absolutheit nicht aufgeben kann, so werden diese wie die Welt selbst nur in relativer Weise zur Erscheinung kommen können. Sie werden aber erscheinen; Wahrheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit, Schönheit, Freiheit u. s. w. fehlen daher auch der Schöpfung nicht.

Begreifen wir unter der letztern Eigenschaft die Macht der Selbstbestimmung, so wissen wir wohl, daß diese nur in Gott eine absolute seyn kann, in der Kreatur eine relative seyn muß. Denn sie ist eine Grundeigenschaft des göttlichen Wesens. Das Universum wäre aber kein Nachbild des göttlichen Wesens, wenn sie nicht auch wenigstens relative Freiheit hätte. Durch sie treten die Kreaturen je nach dem Grade, in dem sie ihnen zu Theil geworden ist, in ein relativ selbstiges Verhältniß zu Gott, können Freunde und Feinde desselben werden. Es ist das das höchste, aber auch furchtbarste Geschenk der göttlichen Güte.

Da nun weiter der Wille Gottes, wie Gott selbst nur Einer ist; dieser Wille einheitlich in allen Gesetzen der Natur, des Geistes, in allen Forderungen an die Freiheit gleichmäßig ausgedrückt ist: so hat die freie Kreatur mit der Macht relativer Selbstbestimmung auch die des Andersseyns, des Gegensatzes gegen den ausgesprochenen, göttlichen Schöpferwillen, also des Widerspruches mit den Formen der Natur und des Geistes, des geistigen und leiblichen Lebens. Sie kann das Band zerreißen, das sie an Gott knüpft, die harmonische Beziehung zu ihren Mitgeschöpfen unterbrechen, somit die Harmonie des ganzen Universums partiell stören, wenn sie auch nicht aufhören kann, dem geschaffenen Universum anzugehören.

Im Momente der Schöpfung jedoch können wir uns dieses Verhältniß noch nicht denken. Aus der Hand Gottes müssen alle Wesen, muß die ganze Welt rein, schön, geordnet und harmonisch hervorgegangen seyn. Denn alles Andere würde dem Wesen Gottes widersprochen haben, hätte nicht in seiner Thätigkeit, also auch nicht im Produkte dieser seyn können.

Wie die göttlichen Personen in vollster Lebens- und Liebesbeziehung zu einander stehen, so mußten es auch alle Wesen der Schöpfung: Natur und Geist und Menschheit.

Wir sehen noch jetzt im Universum die natürliche, organische Verbindung. Die materielle Natur fügt durch ihre innersten und geheimsten Gesetze: Attraction und Expansion, Verwandtschaft und Feindschaft alle ihre einzelnsten Glieder zusammen. Jedes ist vom Andern bedingt und dieses wieder bedingend: die größten Sphären wirken auf das kleinste Atom und dieses wieder auf jene: das Einzelnste ist nicht ohne das Ganze und dieses nicht ohne das Einzelne denkbar.

Ebenso ist das Verhältniß im Geisterreiche. Es gliedert sich in Stufen und Ordnungen, die in der innigsten Liebesbeziehung zu einander stehen. Dionysius der Areopagite erzählt, daß sie verschieden sehen an Intensivität des Willens und der Erkenntniß; daß sie sich aber immerdar erheben und belehren — die höhere Ordnung die niedere und daß sie darin einen Theil ihrer Seligkeit finden.

Wie sich die Menschen untereinander zur Menschheit zusammenschließen, Eltern und Kinder in der Familie, Familien in Stämmen und Staaten, dieser im ganzen großen menschheitlichen Organism: so bildet dann dieser das Mittelglied wieder zwischen Natur und Geisterreich [2]).

Denken wir uns zu dieser natürlichen Verbindung und Gliederung die gottinnige Freiheit; den Strahl des göttlichen Lichtes, die göttliche Liebe in und über Allem — überall Segen, Frieden und Einheit; Heiligkeit und Gerechtigkeit, — in der ganzen Welt das Nachbild des göttlichen Wesens, der göttlichen Seligkeit, so haben wir ein Bild des Urzustandes.

Die Zerrüttung der ursprünglichen Verhältnisse durch die Sünde.

Wohl schön war die Zeit, so meint selbst das Heidenthum, wo die Erde ohne die Mühe des Menschen alle ihre Wunder, ihren Segen, ihre Früchte freiwillig und von selbst entfaltete, wo alle Güter der Natur in üppigster Fülle vorhanden waren, die Menschen in

2) Cfr. Katholik, 22. Jahrgang I: Gedanken über das Meßopfer von Dr. Reithmayr; Dr. Ehrlich: Ueber das christl. Princip der Gesellschaft.

süßer Eintracht untereinander und im beseligenden Verkehre mit den Göttern lebten.

Allein die Wirklichkeit mit ihrer Sorge und Noth läßt diese Vergangenheit nur wie einen schönen Traum erscheinen. Und doch war sie einst beglückende Gegenwart. Aber die Sünde, die Schuld — sie haben das einstige Glück zerstört und haben immer rauhere Zeitalter herbeigeführt.

Wir haben schon gesagt, daß mit der Freiheit auch die Möglichkeit einer gegen den Willen Gottes gerichteten Selbstbestimmung gegeben war, aus der dann die Zerstörung der ursprünglichen, harmonischen Verhältnisse folgen mußte. Diese Möglichkeit war unumgänglich nothwendig, sollte ein so hohes, — ein freies Verhältniß zwischen Gott und seinen Geschöpfen bestehen. Die göttliche Gnade konnte den wirklichen Eintritt derselben nicht zwingend verhüten, ohne die ursprüngliche Gabe selbst wieder zurückzunehmen.

In der Geisterwelt geschah der erste Schritt zum Bösen. Sie war noch höher ausgestattet, ihre Natur feiner und intensiver als die des Menschen. Stolz, sagen Schrift und Väter, bemächtigte sich ihrer und trieb sie zur Auflehnung wider Gott, ihren Herrn. Je höher sie standen, um so mehr mochten sie sich selbst zu genügen glauben. Es ist auch möglich, daß sie den göttlichen Rathschluß erkannten, im Menschen Alles mit sich zusammenschließen, daß es ihre Feuerprobe war, den scheinbar unter ihnen stehenden Menschen ohne Neid sich vorgezogen zu sehen.

Dieses würde zugleich einen Grund der Verführung der Menschen andeuten. Es würde, allerdings hier, wie im menschlichen Leben selbst, der Grundsatz genügen: juvat, socios habuisse malorum.

Wenn wir aber denken, daß es Stolz war, was den Satan zur Erhebung trieb, daß dieser sich durch die erhabene Bestimmung des Menschen hintangesetzt glaubte, so wäre auch klar, warum der Dämon nun den Grund seines eigenen Verderbens mit in's Verderben zu ziehen suchte. Es wäre nur die fortgesetzte Aeußerung seines gewaltigen Neides.

Die Sünde des Stolzes war es auch, zu der er den Menschen verführte. Zwar erscheint sie zuerst als Genußsucht; sie hat aber

im Hintergrunde die Andeutung des Satans: zu werden wie Gott, erkennend Gutes und Böses.

Unter den Folgen der Sünde des Menschen heben wir zuerst die natürliche hervor. Diese besteht in der Zerrüttung seines Wesens. Auch hier geht die innere That des Willens der äußern Handlung voraus. Hielt nun die Erkenntniß das Gebot Gottes fest, von allen Bäumen des Gartens zu essen, nur nicht von dem der Erkenntniß des Guten und Bösen; der Wille aber entschied sich dagegen, so war dadurch der Zwiespalt zwischen den beiden Grundkräften der Seele gegeben. So hat also der Zwiespalt des kreatürlichen Willens mit dem göttlichen sogleich den Zwiespalt in der eigenen Natur zur nothwendigen Folge. So lange der Strahl des göttlichen Lichtes das Innere durchwärmt und durchleuchtet, sind alle Seelenkräfte harmonisch in Wesen und Wirkung. In dieser Harmonie ruht dann auch die Unsterblichkeit des ganzen Menschen.

Durch die Sünde ist die freie Einigung mit Gott abgebrochen, die Harmonie gestört. Aus der Seele pflanzt sich der Zwiespalt durch den ganzen Menschen fort. Verwundet, wie jene ist, vermag sie auch das schöne, organisch-einheitliche Verhältniß mit der Leiblichkeit nicht zu erhalten; der nothwendige Wechselverkehr zwischen beiden muß daher zur allmäligen Auflösung der letztern, zum leiblichen Tode führen.

Für die materielle Natur ging dadurch nicht bloß der Segen verloren. Fassen wir das Verhältniß des Menschen zu ihr in's Auge, so zeigt sich ein sehr inniges Verhältniß zwischen beiden.

Nach Genesis 2, 15 setzte Gott den Menschen in's Paradies, daß er es baue und wahre. Es kann hier von keiner mühevollen Pflege die Rede seyn, da diese als Strafe und Buße für die Sünde erscheint. Es ist vielmehr die Bestimmung der Natur durch den Menschen, die hier ausgedrückt ist.

Die Natur hat nicht die Macht der Selbstbestimmung; sie ist die Basis für die freien Wesen, jedoch von diesen nicht unabhängig. Sie soll durch diese bestimmt in den allgemeinen Organismus der geschaffenen Wesen auch frei eingeführt werden.

Diese Einführung nun war Sache des Menschen. Durch seine

Leiblichkeit stand er mit ihr in natürlicher Verbindung, durch den Genuß in stetem Wechselverkehr mit ihr. So lange er selbst in vollkommner ethischer Beziehung zu Gott stand, zwischen Geist und Leiblichkeit kein Riß war, stand natürlich durch ihn als Mittler die Natur auch in einer Art, wenn auch unfreien, ethischen Beziehung zu den übrigen freien Wesen, vornämlich aber zu Gott. Der bloße Genuß erhob sie in die menschliche Natur, die ein Tempel Gottes war und einigte sie mit Gott. Der Strahl der göttlichen Liebe strömte daher durch den Menschen auch auf sie über sie beseligend und erquickend.

Anders ward es mit der Sünde. Durch den Genuß ward sie allerdings auch ferner in den Menschen aufgenommen. Allein dieser hatte das religiöse Band zerrissen; Geist und Leiblichkeit hatten sich zu trennen, diese sich aufzulösen angefangen. Im Menschen war die Natur in die Unsterblichkeit eingegangen, nun war sie in ihrem vorzüglichsten Gebilde dem Tode anheimgefallen. Zerstört, ohne Segen, beladen um des Menschen willen sogar noch mit dem göttlichen Fluche, da ihre Schönheit ihn nicht mehr erquicken sollte: lebte sie ein Leben des Todes, des Schmerzens, der Vergänglichkeit, der Zwietracht. Mit dem Unglücke des Menschen pflanzte sich das ihre fort; der Mensch war ihr eigentlicher Herr [3]).

Noch hatte sie zwar zwei andere Seiten und Beziehungen. Auch die Geisterwelt hat die materielle Natur zur Basis. An dem Geschicke jener nimmt auch diese Theil. Nun war ein Theil der Engel gut geblieben und unter den Füßen dieser leuchtete auch der Himmel in vollem seligen Glanze.

Dagegen war der den Dämonen zur Basis dienende Theil auf immer verloren. Sie hatten sich im Bösen fixirt, für sie gab es keine Versöhnung, keine Erlösung mehr. Da sie aber ohne Basis nicht seyn können, so war auch sie auf immerdar zu dieser häßlichen Gemeinschaft verdammt.

So sehen wir also einen Theil der Geisterwelt abgefallen, die Menschheit in der Sünde und dem Tode verfallen, die Natur größ-

3) Cfr. Römer 8, 19. Fr. Schlegels Gedicht: Sehnsucht der Natur.

tentheils zerrüttet, das Universum verwüstet und seine schöne Ordnung gestört.

Es ist die Lehre der Väter, daß der Genuß vom Baume des Lebens im Paradiese jene mystische Einheit herstellte, die im neuen Bunde durch Christus in der Eucharistie vermittelt wird.

Da dieser dem vom Baume der Erkenntniß gegenübergestellt wird, so ist dieser noch in ein tiefes, bedeutsames Dunkel gehüllt. Es ist ein geheimnißvolles Band zwischen Geist und Natur, und es ist möglich, daß diese auch eine mystische Einigung mit dem Bösen vermitteln kann, wie sie es mit Gott thut [4]).

Mag dem nun seyn, wie ihm wolle: alle Verhältnisse des Menschen sind durch die Sünde inficirt. Er ist der Herrschaft des Satans verfallen, der in der Sünde den Anhaltspunkt derselben findet. Sie muß um so furchtbarer und drückender werden, da die Fürsten der Finsterniß den Herrn der Erde weit an intensiver Naturkraft übertreffen.

Was allein den Menschen noch schützt, ist, daß die Sünde in ihm nicht zur vollendeten Durchbildung gekommen ist, daß nicht alle Fäden zwischen ihm und dem Himmel zerrissen sind, daß noch Kräfte in ihm walten, die ihn zur Buße, zur Besserung, zum Himmel drängen, daß Gott ihn noch hält.

Die Wiederherstellung der gestörten Verhältnisse konnte allerdings erst in Christo folgen. Die Zeit zwischen ihm und dem Sündenfalle ist aber eine fortlaufende Vorbereitung, ein fortwährendes Streben, die guten Keime zu entwickeln. Ging neben dieser auch noch die sittliche Entwicklung zum Gegensatze fort, so dürfen wir den Charakter der Zeit doch nur nach ihrer guten Seite messen. Dem Streben ist keineswegs der sittliche Werth abzusprechen, wenn es auch das Ziel nicht erreichte, nicht erreichen konnte. Fortwährend schwebte der göttliche Logos über der Geschichte bildend und leitend. Mit Rücksicht auf seine einstige Inkarnation und der dadurch zu erwerbenden Verdienste — intuitu meritorum Christi — lehrt die Kirche, wollte Gott der Menschheit Licht und Gnade nicht entziehen.

---

4) Görres in der Vorrede zum Leben Jesu von Sepp.

Gestört, aber nicht aufgehoben ist das Verhältniß von Oben und Unten, Gott und Menschheit. Seinen Mittelpunkt hat es im Cultus und dieser wieder im Opfer.

War in seinem unverletzten, ursprünglichen Zustande der Mensch seinem ganzen Seyn und Wirken nach an Gott hingegeben und hatte er die von ihm bestimmbare Natur in sich zum fortwährenden, unmittelbaren Gottesopfer gemacht, so war in seinem jetzigen Zustande die Getheiltheit seines Wesens nur mehr zur particularen Hingabe geeignet. Wie nicht mehr das ganze Denken ein göttliches, auch die irdischen Verhältnisse zu ihm erhebendes blieb, sondern träge und mühsam nur in einzelnen Stunden dazu sich zu erheben mühte, so auch die Hinführung der Natur nur im Opfer besonderer Gaben.

Es muß aber unter den Opfern selbst ein Unterschied gemacht werden. Wir meinen nicht den, der nach der verschiedenen Intention des Opfernden etwa im Ritus desselben vorgenommen ward, sondern einen andern, der aus der Stellung der menschlichen Natur überhaupt entspringt.

Die eine Art derselben möchte ich die natürlichen Opfer nennen. Sie entspringen aus dem Gefühle, daß Alles, was ist, zu Gott erhoben werden, ihn zum Ziele haben müsse. Wie sich nun der Mensch im Gebete, in Demuth — in jedem Akte des Glaubens hingibt an den Herrn, so will er auch die Natur erheben. Er fühlt, daß dieses nicht mehr durch den Genuß geschehen könne; denn er ist selbst unheilig und vermag daher in sich nicht mehr die Natur zu heiligen. Was er daher früher unmittelbar gethan, versucht er jetzt mittelbar, indem er die Naturgaben außer sich dem Herrn weiht und sie ihm im Opfer hingibt. Weil die Natur selbst eine organische ist, der Theil am Wesen des Ganzen und umgekehrt Theil nimmt, so werden die reinsten Produkte auserlesen zum Opfer, der Segen desselben aber soll Allen zu Theil werden. So sehen wir in dem Opfer der beiden Brüder: Kain und Abel, die Erstlinge des Feldes und der Heerde geopfert; eine Weise, die sich auch mehr oder minder in den spätern Opfern erhalten hat. Seiner Leiblichkeit nach sollte der Mensch durch diese Opfer wie alle Natur gesegnet werden. Er

konnte dieses noch zu steigern suchen, indem er von der Gott geheiligten Gabe genießend, seinen Leib selbst wieder heiligen wollte.

Die andere Opferweise möchte ich eine persönliche nennen. Sie hatte ihren Grund in dem Gedanken, daß das Leben ein Geschenk der Gottheit sey unter der Bedingung und zum Zwecke, ihr zu dienen, ihren Willen zu erfüllen und so selig im Herrn zu werden. Durch die Nichtleistung der Bedingung war die Gabe verwirkt; darum mußte der Mensch durch die Zurückgabe des Geschenkes seinen Fehl zu sühnen suchen. So entsprangen zuerst die Menschenopfer. Zunächst mußte sich natürlich der Mensch selbst opfern, wollte er die ihm anhaftende Sünde sühnen. Allein auch hier machte sich das Gesetz der Zusammengehörigkeit und daher die Möglichkeit der Stellvertretung geltend.

In dieser und jener Form findet sich nun das Menschenopfer durch fast alle Völker des Alterthums verbreitet. Wir finden es in Griechenland, Italien, in Phönizien, Babylonien, bei den Germanen und Ariern ꝛc. Als die Europäer im 15. Jahrhundert nach Amerika kamen, fanden sie es in der großartigsten Weise z. B. in Mexico vor, wo jährlich 20000 Menschen geopfert worden seyn sollen, die man theils im Kriege, theils aus dem eignen Volke zusammenbrachte, wobei besonders Kinder vorgezogen wurden. In Indien finden sich diese Opfer noch heut zu Tage [5]).

Es läßt sich nicht läugnen, daß dieser Cultus ein furchtbares Bewußtseyn der Sündhaftigkeit und eine gleich schreckliche Energie, desselben los zu werden, voraussetzt. Aber gerade diese Furchtbarkeit mußte mildere Naturen bestimmen, demselben zu entgehen. Das Prinzip der Stellvertretung, einmal angenommen, konnte noch weiter ausgedehnt werden. Das Menschenopfer ist noch ein ganzes — Leib und Seele umfassendes. Die Seele kann aber nicht vernichtet werden. Gibt sie sich hin im Gebete ꝛc. und wird für die leibliche Seite ein leibliches, stellvertretendes Opfer dargebracht, so konnte dieses genügen. So wurden statt des Menschen Thiere ꝛc. oder bloß symbolische Gebilde geopfert, wie die Sage von Numa Pom-

5) Cfr. de Maister v. d. Opfern.

pilius erzählt, daß er Mohnköpfe darbringen ließ, und von Andern, daß sie Brod- oder Wachsfiguren an ihrer statt opferten [6]).

Auf diese Weise verband sich dann das natürliche wieder mit dem persönlichen Opfer. So finden wir es nun im Heiden- und Judenthum. Abgesehen vom Ritus haben aber beide noch einen verschiedenen Grundcharakter.

Im heidnischen Opfer müssen wir nur das natürliche, dem Menschen aus dem Naturgefühle entspringende Streben nach Versöhnung, nach möglichster Herstellung des gestörten Verhältnisses zu Gott erblicken. Im Judenthum verbindet sich damit noch ein symbolischer und typischer Charakter. Wie es überhaupt die Aufgabe hat: παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν zu seyn, so haben auch seine Opfer noch den Zweck, an die Sündhaftigkeit zu erinnern und die Verheißung dessen, der sie tilgen werde, in's Gedächtniß zu rufen.

Die Beziehung auf den erwarteten Heiland gab ihnen die besondere Bedeutung und ein spezielles Maaß von Gnade. Da Sünde, Schuld und Tod so innig unter einander zusammenhängen, so ist die Todesstrafe bei den Heiden mehr substituendo, bei den Juden mehr typisch auf das Opferthier übertragen, das die satisfactio vicaria leisten soll [7]).

Blutige und unblutige Opfer tragen aber in beiden einen doppelten Charakter. Sie deuten hin einerseits auf einen Zustand der Todesschuld, andererseits, was besonders beim unblutigen der Fall ist, auf einen infirmen.

In der Vernichtung soll aber ein Symbol des innern Aktes liegen, daß der Mensch sich und seinen Willen auf- und Gott hingegeben hat, wie in der Opferung der einfachen Naturprodukte das Bekenntniß, daß der Mensch aus sich seine Pflicht gegen die Natur nicht mehr zu erfüllen vermöge.

Ohne diese innere, seelische Opferung geht auch der äußern

---

6) Cfr. Sepp: Heidenthum ꝛc. II. 95 ff. Lasaulx: Sühnopfer der Griechen und Römer.

7) Thalhofer: die unblutigen Opfer S. 40. Stöckl: Liturgie der altest. Opfer S. 116.

Handlung jeder Werth ab. Beiden zusammen ist gewiß ein relativer nicht abzustreiten. Nicht gegen den wahren Charakter des Opfers, sondern gegen die tendenz- und sinnlose Darbringung sind daher die Worte der Propheten gerichtet, die da, wie besonders Isaias, aussprechen, daß das Blut von Thieren nicht hinreiche, das Herz rein zu waschen. So auch, wenn Seneca sagt, daß die Opfer nichts nützten, wenn das Herz nicht dem Guten zugekehrt sey. Die Nothwendigkeit einer ebensowohl innern als äußern Sühne wurde von ihnen nicht verkannt.

Freilich erkannte Juden- und Heidenthum, daß ihre Opfer doch nicht hinreichten zu einer allgemeinen Versöhnung; daß sie aus sich weder Sündenvergebung noch Wiederherstellung zu wirken vermöchten; daß die Gnade anderswoher, von oben kommen und daß von Gott Alles versöhnt werden müsse. Jenes hatte in der Offenbarung noch den Leitstern, der ihm mit der Unzulänglichkeit derselben auch noch die Hoffnung jenes großartigen Opfers erhielt, wo der Schuldlose alle Sünden der Welt auf sich nehmen und ihre Strafe an seinem Leibe tragen werde; dieses hatte wenigstens die Sehnsucht und die Ahnung eines solchen Weltopfers. So singt Horaz:

Cui dabit partes scelus expiandi
Jupiter? Tandem venias, precamur
Nube candentes humeros amictus
— Augur Apollo![8])

Noch war der Erlöser nicht erschienen, noch war sein Werk nicht vollbracht, doch bildete die Phantasie der Völker im Innern sich die schöne Zukunft aus, die er bringen werde. So singt Virgil:

Cara Deum soboles, magnum Jovis incrementum!
Adspice convexo nutantem pondere mundum,
Terrasque tractusque maris, coelumque profundum
Adspice venturo laetantur ut omnia saeclo[9])

---

8) Horaz: Carm. 1, 2.

9) Virgil Ecc. 4, 49. 50. Cfr. Freimüller l. c. gegen Heyne.

Auch die Heiden, sehen wir also, setzten ihre Hoffnung nicht auf eine Kreatur, sondern auf einen Sprößling der Götter. Daß die Juden eine Inkarnation Gottes zum Behufe der Erlösung und Versöhnung erwarteten, wurde schon früher dargethan. Es konnte nicht anders seyn; denn Alle mußten fühlen, daß zu dem großen, umfassenden Werke die gewöhnliche, endliche Kraft nicht ausreiche.

Die Kreatur konnte sich ebenso wenig in den Zustand der Integrität zurückversetzen, als sie sich selbst Daseyn und Leben zu geben vermochte. Ja wenn es die einzelnen Geschöpfe an sich vermocht hätten, die ehemalige That hätte nicht widerrufen, die göttliche Gerechtigkeit dadurch noch nicht zufrieden gestellt werden können.

Im Werke Jesu Christi müssen wir aber nun eine dreifache Beziehung hervorheben, die zur Natur, zur Freiheit, zu Gott.

Unter ersterer verstehen wir hier nicht die materielle Natur im engern Sinne, sondern alle Substanz. Sie bildet auch in den höhern Wesen die Grundlage der Freiheit. An sich dieser entzogen, wird sie doch von ihrer Entwicklung berührt. Wie die freie Willensbestimmung in ihr ruht, so wirkt diese auch wieder auf sie zurück und begründet ein bestimmtes Seynsverhältniß in ihr. Die ursprünglichen, natürlichen Gesetze werden dadurch nicht verletzt; sie sind unabänderlich. Immer muß die Kreatur in Gott ruhen, ohne seine fortwirkende Schöpferkraft könnte sie nicht bestehen. So weit sie in dieser Beziehung unbedingt von Gott abhängt, muß sie auch gut seyn.

Dagegen stört die Sünde nicht bloß die freie, sondern auch die natürliche Harmonie. Die corruptio naturae wirkt gleich der freien sündigen That, zerstörend nach allen Seiten fort. Dadurch ist die Ordnung des ganzen Universums gestört.

Ist aber die Sünde zunächst und nothwendig Trennung von Gott und Gegensatz gegen seinen Willen, so muß die Erlösung und Versöhnung vor Allem Wiedervereinigung seyn. Diese konnte nicht vom Menschen und seiner Freiheit ausgehen. In der Wirkung kann nicht mehr seyn, als in der Ursache: der verdorbenen Natur können also nur verdorbene Blüthen und Früchte entkeimen: das Getrennte

kann sich nicht selbst vereinigen. Auch vor seiner Menschwerdung war es noch der göttliche Logos, der ordnend und einigend in der Geschichte wirkte. Aber diese Einigung war keine vollkommne, eine nur theilweise, weil die Einigung mit Gott selbst erst eine theilweise, bloß ethische, noch keine wesenhafte war.

Diese tritt ein mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Seine Inkarnation hat eine großartige Tragweite. Denn die Union beschränkte sich nicht bloß auf die Person Jesu Christi. Nur weil die Idee der organischen Verbindung im menschlichen Bewußtseyn lag, konnte bei den Opfern an eine Stellvertretung gedacht werden. Die Idee hätte aber nicht ins Bewußtseyn kommen können, hätte nicht das Gesetz derselben in der Wirklichkeit bestanden. Dieses mußte bestehen, weil die Schöpfung ein Nachbild des göttlichen Wesens ist, welches, obwohl dreipersönlich, einig ist in absoluter Weise.

Diese organische Verbindung läßt aber nun die ganze Schöpfung auch schon an der Inkarnation partizipiren. Da sie Annahme der menschlichen Natur ist, diese sodann aus Geist und Leiblichkeit besteht, so tritt ihre Wirkung in das Geisterreich, wie in die Leiblichkeit ein: Geist und Leib werden durch diese Verbindung mit dem Heiligen geheiligt.

Dem steht nicht entgegen, daß der Logos nur im Einzelnen die menschliche Natur angenommen habe. Außer ihrer organischen Verbindung ist die Menschheit nur die Summe von einzelnen, individuell bestimmten und für sich bestehenden Wesen. Der Logos konnte menschliche Natur nur im Einzelnen annehmen, da sie im Allgemeinen nur ein Begriff ist, nur ideale Existenz hat.

Er konnte sich auch nicht mit allen Einzelnen vereinigen, die Natur aller annehmen. Denn alles Fleisch hatte seine Wege verdorben auf Erden und der Heilige konnte zunächst sich nur mit Heiligem verbinden. Darum mußte auch die Natur der Jungfrau, die er zur Mutter erkoren, durch die zuvorkommende Gnade vollständig gereinigt seyn.

Ihre Jungfrauschaft war nicht bloß, was Thomas ausspricht, deswegen gewollt, um alle Möglichkeiten des göttlichen Schöpferwillens zu Tage treten zu lassen: daß wie Adam ohne Mann und

Weib, Eva ohne Mutter, der Heiland ohne irdischen Vater geboren werden sollte. Gott wollte in seiner Menschwerdung auch die verderbte Form des menschlichen Werdens nicht benützen. Die Jungfrau ward vom hl. Geiste überschattet, um alles Aufflammen der Sinnlichkeit in ihr zu verhüten. Heilig und rein in heiliger und reiner Weise trat daher der Erlöser in die Welt. Wenn auch nur eine einzelne Persönlichkeit, mußte er doch alle übrigen organisch mit ihm verbundenen Wesen durchdringen und durchleuchten. Gott, Geist und Natur zugleich macht er Geister zu seinen Boten und zu seinen Dienern Feuerflammen. Die Mächte und Fürstenthümer in den Himmeln beten in ihm die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes an; Aller Knie beugen sich vor ihm, derer die im Himmel und auf Erden sind. Die Natur schmiegt sich dienend zu seinen Füßen, sie jubelt auf vor Freude über seine Geburt und sehnt sich des Tages, wo die Kinder Gottes in die Freiheit und Herrlichkeit durch ihn eingehen werden.

Er hat Gewalt im Himmel und auf Erde, denn er ist der Erstling von Allen und hat überall den Vorrang: er ist der König der Schöpfung und hält diese in seiner Hand; er legt das Widerstrebende zum Schemel seiner Füße und strömt Leben und Verklärung in Alle, die sich ihm, dem Haupte, als Glieder anschließen.

Nach Gottes Ebenbild und Gleichniß war der Mensch geschaffen worden. Dieses Gleichbild ward durch die Sünde verderbt. Wohl ließ Gott den Menschen daran, an seine ursprüngliche Schönheit und Erhabenheit erinnern. Der in die Natur Versunkene vermochte kaum zu erkennen, was des Geistes ist: er mußte mit sinnlichen Augen wahrnehmen, was ihn die Schwäche der geistigen nicht mehr erblicken ließ.

Wie nun, nach dem Berichte des Hebräerbriefes, Gott vordem auf mannichfache Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, so hat er zuletzt und in diesen Tagen zu uns geredet durch seinen Sohn, den er zum Erben über Alles gesetzt hat ꝛc.

Im Gottmenschen sollte der Menschheit ihr eignes Vor- und Urbild vollständig zu Tage treten. Der unerforschliche Rathschluß Gottes sollte durch ihn selbst in endlicher und sinnlicher Erscheinung verkündet, das Gute gelehrt, die Menschheit dazu ermahnt, angetrieben und ent-

flammt werden. Das war die andere Seite des Werkes Christi, berechnet für das Gebiet der Freiheit.

Wie den höheren Formen der Natur die Freiheit entblüht, so muß den wahren und geheiligten Formen derselben auch die heilige Freiheit entsprossen. War durch die Inkarnation das Prinzip der Heiligung schon in alle Natur gedrungen, so mußte auch die sittliche Richtung wieder zu Gott sich bewegen. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", sagt Christus; „die Wahrheit wird euch frei machen."

Er, die ewige, persönliche Weisheit des Vaters, die mitgründend dabei war, als er die Welt erschaffen, konnte auch die Gesetze enthüllen, die alles Leben durchziehen; seiner göttlichen Natur nach allgegenwärtig, vermag er alle Herzen zu durchdringen und zu durchglühen, vermag sie zu sich, ihrem höchsten Ziele emporzuheben. Er lehrt wie Einer, der da Macht hat.

Lehre und That entsprechen sich gegenseitig in seinem Wirken: auch jene ist That und diese Lehre: er lehrt die Geister im Geiste; er durchdringt den Heerd und jegliche Regung der Wahrheit.

Seinem Königthum über die ganze Schöpfung entspricht so auf der anderen Seite auch wieder seine Herrschaft im Reiche der Wahrheit und der sittlichen Entwicklung. Er ist der Prophet der Propheten, der Lehrer aller Lehrer; der ist die Wahrheit und führt zu ihr und in ihr zur wahren Freiheit, — er ist der König alles Lebens.

Zu diesen beiden Seiten seines Wirkens tritt dann als dritte die Erlösung und Versöhnung durch sein Priesterthum. Diese ist in jenen bereits vorbereitet, verlangt aber ebenso wie sie ihre Vollendung.

Das Universum stimmte keineswegs mehr mit seinem Urbilde, mit der göttlichen Schöpferidee überein. Zerrüttet, in Zwietracht, Verwirrung und Auflösung begriffen: konnte es zwar durch die göttliche Kraft vor dem vollständigen Zerfalle gewahrt werden. Allein die vorhandene und in der Natur sich fortpflanzende Sünde hatte auch die göttliche Gerechtigkeit herausgefordert und ihr mußte genügt werden. Die Vergebung konnte nicht eine unbedingte, nicht bloß That der göttlichen Liebe seyn. Gott gab den Geistern Freiheit und verlangte damit eine ernste Probe ihres sittlichen Willens. Jede That desselben

war eine für die Kreatur rechtliche Bestimmung des Seyns. Diese konnte nicht umgangen werden, ohne mit dem Resultate die Wirkung und mit dieser die Freiheit aufzuheben. Sollte also eine Versöhnung eintreten, sollte der Gerechtigkeit Genüge geleistet werden, so mußte die Kreatur in einer gewaltigen Willensthat ihre ganze Entwicklung zu zerreißen und ihr Seyn wieder ganz an Gott anzuknüpfen suchen. Das war eine große Forderung, wenn auch eine sehr gerechte; das ganze Universum mußte geopfert werden. Denn durch die ganze Welt war die Sünde mit ihren Folgen gedrungen.

Nun haben wir wohl gesehen, daß diese in organischer Verbindung stehe. Es hätte also ein einzelnes Geschöpf in sich das Ganze opfern können. War aber diese Einheit eine vollkommne und ursprüngliche? Beides mußte ja zu diesem Zwecke gewiß der Fall seyn. Sie mußte vollkommen seyn, sonst hätte mit jedem Zwiespalte auch die Wirkung des Opfers aufhören müssen, jeder Widerspruch hätte die Einheit unterbrochen. Sie mußte ursprünglich seyn, denn war es nicht das Urverhältniß, so war es nicht mehr die Kreatur, die das Opfer hätte bringen können, sondern jenes Wesen, das die Einheit festgehalten und so die Opferung möglich gemacht hätte. Blicken wir auf schon Gesagtes zurück, so brauchen wir nicht zu wiederholen, daß der ethische Widerspruch gegen Gott und seinen Willen den natürlichen zur Folge gehabt und sich dann in immer weitern und gedehntern Kreisen fortgezogen habe. Der Mensch vermochte nicht mehr sich selbst ganz und unmittelbar an Gott hinzugeben, noch weniger aber die Natur durch sich dem Herrn zu opfern, wie es ursprünglich der Fall gewesen war.

Von dieser Seite war also die Möglichkeit einer durch ein einzelnes Wesen zu vollbringenden Opferung des Universums vollständig abgeschnitten, sobald dieses der Schöpfung selbst angehörte. Ebenso ist es aber auch die zweite Möglichkeit. Allerdings ist Zerfall und Widerspruch in der Welt nicht ganz zur Durchbildung gekommen. Das war aber nicht Folge der Natur der Dinge, sondern ist einzig und allein dem erhaltenden Einfluße Gottes zuzuschreiben.

Und doch mußte die Welt geopfert werden. Es konnte dieses also nur geschehen durch Einigung und zwar durch den, der sie zu

einigen vermochte. Der Sohn Gottes, durch den sie geschaffen war, hatte in seiner allmächtigen Kraft das Band aller geschaffenen Wesen, — er konnte sie also opfern in einem einzigen Leben. Aber wie? Hätte er sie dargebracht ausserhalb derselben stehend, so wäre das Opfer zwar ein Weltopfer, aber nicht ein Opfer der Welt gewesen. Und doch war sie dazu verpflichtet, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen; sie mußte ihre Entwicklung abbrechen, ihr Seyn an Gott zurückgeben.

Dieses konnte also nur geschehen dadurch, daß der Sohn Gottes selbst menschliche Natur annahm (wegen des allgemeinen Bandes, das in ihr ruht), in organische Verbindung mit der Welt trat, diese in sich vereinigte, sie ethisch bestimmte, und dann in sich opferte.

Das Leben Jesu Christi zeigt, wie er dieses gethan. Nachdem er alle Lebensstufen durchgangen, sich in der Versuchung bestimmte, vollbrachte er die Versöhnungsthat auf Golgatha.

Was die Form des Opfers betrifft, so haben wir, um sie desto eher zu begreifen, wieder eine weitere Ueberschau nöthig. Auch die frühern Opfer bestanden in der Vernichtung des Geopferten. Die Gaben der materiellen Natur wurden verbrannt; bei den Menschenopfern weihten sich diese selbst dem Tode; bei den stellvertretenden Opfern wurde das Substitut getödtet oder vernichtet. Es ist also eine allgemeine Thatsache, daß das Opfer eine Hingabe der Seynsform, des Lebens sey.

Berücksichtigen wir die göttliche Drohung, der Mensch werde im Falle der Sünde des Todes sterben, so bietet sich uns bereits ein bestimmtes Verhältniß. Jede Sünde hat einen Schmerz nach sich; dieser ist nicht bloß ein Correktivmittel, sondern wirkt auch vindikativ. Welches der natürliche Zusammenhang sey zwischen Sünde, Schmerz und Tod, ist schon früher angedeutet worden. Der Widerspruch gegen ein göttliches Gesetz hat den Widerspruch in Geist und Natur des Sünders, den Widerspruch mit allen von Gott geordneten Verhältnissen zur Folge. Nichts entspricht ihm mehr, Alles widerspricht, und da in der Harmonie die Schönheit und die Freude des Lebens, endlich dieses selbst besteht, so wird die Sünde zu Schmerz und Tod.

Der Mensch hat damit die schon für sein irdisches Leben bestimmte relative Seligkeit verloren. Nichts desto weniger dauern seine Pflichten gegen Gott fort, ja sie sind durch das Verderbniß der Natur noch schwerer geworden. Die disharmonische Natur setzt disharmonische Wirkungen in allen ihren Aeußerungen.

Würde der Mensch alle seine Pflichten genau erfüllen können, nichts desto weniger aber die Strafe leiden: so würde seine Entwicklung wenigstens nicht zu einem deterius führen. Nun aber cumuliren sich persönliche Sünden zu der allgemeinen; die Strafe wird durch die Wiederholung verbotener Genüsse umgangen und dadurch erweitert. Nur dadurch, daß diese freiwillig in ihrer Gesammtheit in freier Weise übernommen wird, ist Sühne möglich. Nicht ein naturnothwendiges Ertragen, sondern freie Uebernahme wird aber dazu erfordert. Im sündigen Menschen konnte diese Freiheit nicht seyn. Jeder freiwillige Tod wäre zugleich ein nothwendiger, nur eine Anticipation desselben gewesen. So war auch von dieser Seite der Menschheit die Möglichkeit der Opferung abgeschnitten.

Im reinen und heiligen Christus aber war sie wieder in die Möglichkeit der Unsterblichkeit eingetreten; in ihm war das posse — non mori. Wenn er freiwillig als Sühnopfer der Welt starb, so war die Strafe freiwillig übernommen, die Gerechtigkeit versöhnt, das Universum in den ewigen Lebensbund mit Gott zurückgetreten. Er that es; bitter war der Kelch. »Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist«: war das Opfergebet. Mit den Worten: »Es ist vollbracht« war die Opferhandlung abgeschlossen.

Alle von Gott in der organischen Einheit des Universums erhaltenen Wesen hatten so Theil am Opferakte. Nur diejenigen nicht, in welchen Widerspruch und Sünde vollständig durchgebildete Sehnsform geworden war. Während also Himmel und Erde versöhnt waren, und sich in Christus vollständig zum Gottesreiche zusammenschlossen, mußten diese aus dem organischen Bande vollständig ausgeschieden werden.

Was nach dem Tode Jesu geschah, ist nur Vollendung und Durchführung des in der Inkarnation begonnenen, im Leben fortgeführten und im Tode Jesu abgeschlossenen Werkes Jesu Christi.

Seine Auferstehung, Himmelfahrt, die Sendung des heiligen Geistes reihen sich wie Früchte an den Opfertod an. Ihre Fortführung in der Schöpfung ist nun der zeitlichen Entwicklung überlassen, in welcher die einzelnen Individuen sich ethisch an das Werk Christi anzuschließen haben, um dann an den durch die Kirche vermittelten einfachen und sakramentalen Gnaden desselben zu partizipiren. Dann kommt das Ende und das Gericht, das neue Jerusalem für die Guten und Tod, — ewiger Tod für die Bösen.

Schluß.

So erscheint nunmehr die Versöhnung im Opfertode Jesu Christi als der Mittelpunkt der gesammten geschichtlichen Entwicklung, als das nothwendige Mittelglied zwischen der Schöpfung und ihrem Ziele, ohne welches dieses von der sündigen Kreatur nie wieder hätte erreicht werden können.

So stellt sich von selbst die Unzulänglichkeit aller außerhalb des Christenthums stehenden, den großen Grundcharakter desselben verkennenden Bestrebungen voraus. Ohne Christus konnte weder Engelkult, noch Gesetzeseifer, noch Asceſe wahrhaft nützen: sie waren halt- und grundlos, wenn sie Christum verkannten; hatten ihren Grund in Stolz und Selbsttäuschung.

In der Kirche baut sich auf Christus und sein Werk gestützt, erst das wahre vollkommne Leben auf, durchdrungen durch die von jenem mitgetheilte Gnade und Gotteskraft, welche eine Umbildung und Erneuerung des alten Menschen hervorruft.

Damit ist die Wahrheit des pauliniſchen Gedankenganges von selbst klar geworden. Wir sehen wie sich die dogmatiſche Entwicklung I. 15 — 20 an die Paräneſe anschließt. Kurz, aber in den bestimmtesten Sätzen ist die christliche Gottes- und Weltanschauung entwickelt. Was die Menschheit geahnt, was die frühere Offenbarung angedeutet, tritt hier in den schärfsten Umrissen hervor.

Dadurch war dann der Boden gelegt für die christliche Ethik. Aus jener Zeichnung leuchtete von selbst hervor, was Gottes Wille sey, welches das Ziel aller Kreatur. Sobald nun der Mensch sich

und seine sittlichen Mängel und Bedürfnisse kannte, gab es für ihn nur einen Weg, dazu zu gelangen, — den, als welchen sich Christus selbst bezeichnet hatte.

Lange schon ist der Apostel hingegangen zu dem, der ihn gesandt hatte; Kolossä ist fast verschwunden und hat seinen Namen verloren: Christenthum und Menschheit sind geblieben.

Dasselbe Problem, das der Apostel den Kolossern erörtert, hat die Kirche den Menschen immerdar zu lösen: daß nur im Gottmenschen Heil für sie sey, daß nur in seinem Namen Rettung möglich und nur durch ihn ein ersehntes Lebensziel erreicht werden könne.

Die Kirche aber, und wer ihre Wahrheit ergriffen, der betet und fleht mit ihr:

Recordare Jesu pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die.
Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus —
Tantus labor non sit cassus.

Druck von Dr. C. Wolf & Sohn in München.

Druckfehler.

Seite	Zeile	ſtatt	lies
23	6	dieſe	dieſen
38	20	Cap. 1, 22	Sap. cap. 1, 22
65	3	שָׁכַז	שָׁכַן
132	30	Friedensweis	Friedensreis
138	7	Denut. 18, 15	Deut. 18, 15.
254	13	ὑπεράποθνήσκων	ὑπεραποθνήσκων
—	16	ὑπὲρ ἀποθνήσκοντος	ὑπεραποθνήσκοντος.

war eine für die Kreatur rechtliche Bestimmung des Seyns. Diese konnte nicht umgangen werden, ohne mit dem Resultate die Wirkung und mit dieser die Freiheit aufzuheben. Sollte also eine Versöhnung eintreten, sollte der Gerechtigkeit Genüge geleistet werden, so mußte die Kreatur in einer gewaltigen Willensthat ihre ganze Entwicklung zu zerreißen und ihr Seyn wieder ganz an Gott anzuknüpfen suchen. Das war eine große Forderung, wenn auch eine sehr gerechte; das ganze Universum mußte geopfert werden. Denn durch die ganze Welt war die Sünde mit ihren Folgen gedrungen.

Nun haben wir wohl gesehen, daß diese in organischer Verbindung stehe. Es hätte also ein einzelnes Geschöpf in sich das Ganze opfern können. War aber diese Einheit eine vollkommne und ursprüngliche? Beides mußte ja zu diesem Zwecke gewiß der Fall seyn. Sie mußte vollkommen seyn, sonst hätte mit jedem Zwiespalte auch die Wirkung des Opfers aufhören müssen, jeder Widerspruch hätte die Einheit unterbrochen. Sie mußte ursprünglich seyn, denn war es nicht das Urverhältniß, so war es nicht mehr die Kreatur, die das Opfer hätte bringen können, sondern jenes Wesen, das die Einheit festgehalten und so die Opferung möglich gemacht hätte. Blicken wir auf schon Gesagtes zurück, so brauchen wir nicht zu wiederholen, daß der ethische Widerspruch gegen Gott und seinen Willen den natürlichen zur Folge gehabt und sich dann in immer weitern und gedehntern Kreisen fortgezogen habe. Der Mensch vermochte nicht mehr sich selbst ganz und unmittelbar an Gott hinzugeben, noch weniger aber die Natur durch sich dem Herrn zu opfern, wie es ursprünglich der Fall gewesen war.

Von dieser Seite war also die Möglichkeit einer durch ein einzelnes Wesen zu vollbringenden Opferung des Universums vollständig abgeschnitten, sobald dieses der Schöpfung selbst angehörte. Ebenso ist es aber auch die zweite Möglichkeit. Allerdings ist Zerfall und Widerspruch in der Welt nicht ganz zur Durchbildung gekommen. Das war aber nicht Folge der Natur der Dinge, sondern ist einzig und allein dem erhaltenden Einfluße Gottes zuzuschreiben.

Und doch mußte die Welt geopfert werden. Es konnte dieses also nur geschehen durch Einigung und zwar durch den, der sie zu

einigen vermochte. Der Sohn Gottes, durch den sie geschaffen war, hatte in seiner allmächtigen Kraft das Band aller geschaffenen Wesen, — er konnte sie also opfern in einem einzigen Leben. Aber wie? Hätte er sie dargebracht ausserhalb derselben stehend, so wäre das Opfer zwar ein Weltopfer, aber nicht ein Opfer der Welt gewesen. Und doch war sie dazu verpflichtet, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen; sie mußte ihre Entwicklung abbrechen, ihr Seyn an Gott zurückgeben.

Dieses konnte also nur geschehen dadurch, daß der Sohn Gottes selbst menschliche Natur annahm (wegen des allgemeinen Bandes, das in ihr ruht), in organische Verbindung mit der Welt trat, diese in sich vereinigte, sie ethisch bestimmte, und dann in sich opferte.

Das Leben Jesu Christi zeigt, wie er dieses gethan. Nachdem er alle Lebensstufen durchgangen, sich in der Versuchung bestimmte, vollbrachte er die Versöhnungsthat auf Golgatha.

Was die Form des Opfers betrifft, so haben wir, um sie desto eher zu begreifen, wieder eine weitere Ueberschau nöthig. Auch die frühern Opfer bestanden in der Vernichtung des Geopferten. Die Gaben der materiellen Natur wurden verbrannt; bei den Menschenopfern weihten sich diese selbst dem Tode; bei den stellvertretenden Opfern wurde das Substitut getödtet oder vernichtet. Es ist also eine allgemeine Thatsache, daß das Opfer eine Hingabe der Seynsform, des Lebens sey.

Berücksichtigen wir die göttliche Drohung, der Mensch werde im Falle der Sünde des Todes sterben, so bietet sich uns bereits ein bestimmtes Verhältniß. Jede Sünde hat einen Schmerz nach sich; dieser ist nicht bloß ein Correktivmittel, sondern wirkt auch vindikativ. Welches der natürliche Zusammenhang sey zwischen Sünde, Schmerz und Tod, ist schon früher angedeutet worden. Der Widerspruch gegen ein göttliches Gesetz hat den Widerspruch in Geist und Natur des Sünders, den Widerspruch mit allen von Gott geordneten Verhältnissen zur Folge. Nichts entspricht ihm mehr, Alles widerspricht, und da in der Harmonie die Schönheit und die Freude des Lebens, endlich dieses selbst besteht, so wird die Sünde zu Schmerz und Tod.

Der Mensch hat damit die schon für sein irdisches Leben bestimmte relative Seligkeit verloren. Nichts desto weniger dauern seine Pflichten gegen Gott fort, ja sie sind durch das Verderbniß der Natur noch schwerer geworden. Die disharmonische Natur setzt disharmonische Wirkungen in allen ihren Aeußerungen.

Würde der Mensch alle seine Pflichten genau erfüllen können, nichts desto weniger aber die Strafe leiden: so würde seine Entwicklung wenigstens nicht zu einem deterius führen. Nun aber cumuliren sich persönliche Sünden zu der allgemeinen; die Strafe wird durch die Wiederholung verbotener Genüsse umgangen und dadurch erweitert. Nur dadurch, daß diese freiwillig in ihrer Gesammtheit in freier Weise übernommen wird, ist Sühne möglich. Nicht ein naturnothwendiges Ertragen, sondern freie Uebernahme wird aber dazu erfordert. Im sündigen Menschen konnte diese Freiheit nicht seyn. Jeder freiwillige Tod wäre zugleich ein nothwendiger, nur eine Anticipation desselben gewesen. So war auch von dieser Seite der Menschheit die Möglichkeit der Opferung abgeschnitten.

Im reinen und heiligen Christus aber war sie wieder in die Möglichkeit der Unsterblichkeit eingetreten; in ihm war das posse — non mori. Wenn er freiwillig als Sühnopfer der Welt starb, so war die Strafe freiwillig übernommen, die Gerechtigkeit versöhnt, das Universum in den ewigen Lebensbund mit Gott zurückgetreten. Er that es; bitter war der Kelch. „Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist“: war das Opfergebet. Mit den Worten: „Es ist vollbracht“ war die Opferhandlung abgeschlossen.

Alle von Gott in der organischen Einheit des Universums erhaltenen Wesen hatten so Theil am Opferakte. Nur diejenigen nicht, in welchen Widerspruch und Sünde vollständig durchgebildete Sehnsform geworden war. Während also Himmel und Erde versöhnt waren, und sich in Christus vollständig zum Gottesreiche zusammenschlossen, mußten diese aus dem organischen Bande vollständig ausgeschieden werden.

Was nach dem Tode Jesu geschah, ist nur Vollendung und Durchführung des in der Inkarnation begonnenen, im Leben fortgeführten und im Tode Jesu abgeschlossenen Werkes Jesu Christi.

Seine Auferstehung, Himmelfahrt, die Sendung des heiligen Geistes reihen sich wie Früchte an den Opfertod an. Ihre Fortführung in der Schöpfung ist nun der zeitlichen Entwicklung überlassen, in welcher die einzelnen Individuen sich ethisch an das Werk Christi anzuschließen haben, um dann an den durch die Kirche vermittelten einfachen und sakramentalen Gnaden desselben zu partizipiren. Dann kommt das Ende und das Gericht, das neue Jerusalem für die Guten und Tod, — ewiger Tod für die Bösen.

Schluß.

So erscheint nunmehr die Versöhnung im Opfertode Jesu Christi als der Mittelpunkt der gesammten geschichtlichen Entwicklung, als das nothwendige Mittelglied zwischen der Schöpfung und ihrem Ziele, ohne welches dieses von der sündigen Kreatur nie wieder hätte erreicht werden können.

So stellt sich von selbst die Unzulänglichkeit aller außerhalb des Christenthums stehenden, den großen Grundcharakter desselben verkennenden Bestrebungen voraus. Ohne Christus konnte weder Engelkult, noch Gesetzeseifer, noch Ascese wahrhaft nützen: sie waren halt- und grundlos, wenn sie Christum verkannten; hatten ihren Grund in Stolz und Selbsttäuschung.

In der Kirche baut sich auf Christus und sein Werk gestützt, erst das wahre vollkommne Leben auf, durchdrungen durch die von jenem mitgetheilte Gnade und Gotteskraft, welche eine Umbildung und Erneuerung des alten Menschen hervorruft.

Damit ist die Wahrheit des paulinischen Gedankenganges von selbst klar geworden. Wir sehen wie sich die dogmatische Entwicklung I. 15—20 an die Paräneſe anschließt. Kurz, aber in den bestimmtesten Sätzen ist die christliche Gottes- und Weltanschauung entwickelt. Was die Menschheit geahnt, was die frühere Offenbarung angedeutet, tritt hier in den schärfsten Umrissen hervor.

Dadurch war dann der Boden gelegt für die christliche Ethik. Aus jener Zeichnung leuchtete von selbst hervor, was Gottes Wille sey, welches das Ziel aller Kreatur. Sobald nun der Mensch sich

und seine sittlichen Mängel und Bedürfnisse kannte, gab es für ihn nur einen Weg, dazu zu gelangen, — den, als welchen sich Christus selbst bezeichnet hatte.

Lange schon ist der Apostel hingegangen zu dem, der ihn gesandt hatte; Kolossä ist fast verschwunden und hat seinen Namen verloren: Christenthum und Menschheit sind geblieben.

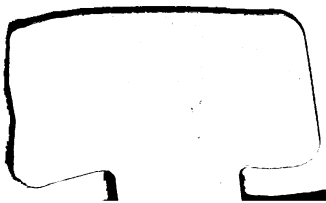
Dasselbe Problem, das der Apostel den Kolossern erörtert, hat die Kirche den Menschen immerdar zu lösen: daß nur im Gottmenschen Heil für sie sey, daß nur in seinem Namen Rettung möglich und nur durch ihn ein ersehntes Lebensziel erreicht werden könne.

Die Kirche aber, und wer ihre Wahrheit ergriffen, der betet und fleht mit ihr:

Recordare Jesu pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die.
Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus —
Tantus labor non sit cassus.

Druck von Dr. C. Wolf & Sohn in München.

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	lies
23	6	diese	diesen
38	20	Cap. 1, 22	Sap. cap. 1, 22
65	3	שָׁכַז	שָׁכַן
132	30	Friedensweis	Friedensreis
138	7	Denut. 18, 15	Deut. 18, 15.
254	13	ὑπεράποθνήσκων	ὑπεραποθνήσκων
—	16	ὑπὲρ ἀποθνήσκοντος	ὑπεραποθνήσκοντος.

Acme
Bookbinding Co., Inc.
100 Cambridge St.
Charlestown, MA 02129